صفوة اللآلئ
من مستصفى الإمام الغزالي
ألفه الفقير إلى الله عبد الكريم محمد المدرس
بالحضرة الكيلانية – بغداد
مطبعة العاني – بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

صفوة محامد عبادك الأمجاد، لحضرة قدسك يا هادي الأنام إلى طريق الرشاد، على أن وفقتنا للوصول إلى شريعة سيد المرسلين وألهمتنا الرشد وفقهتنا أصول الفقه والدين، وزبدة صلواتك الفائضة من سماء هباتك على روح سيدنا وسندنا محمد الذي أشرق بسنا شمس كتابه ونجوم سننه وآدابه قلوب العارفين وعلى آله وصحبه المجمعين على السير في سبيل خصاله وأحواله المنتفعين بمقياس دأبه وكماله المقتبسين من أشعة ضياء جماله المستبين.

وبعد فيقول العبد المبتهل إلى مولاه الرؤف الرحيم عبد الكريم محمد حفه ووالديه وإخوانه بلطفه العميم لما رنيت مستصفى الإمام الهمام حجة الإسلام الغزالي قدس سره بين كتب الأصول العوالي كالدرة اليتيمة بين اللآلئ حدا بي الشوق إلى اكتساب فوائد فوائده واستصحاب عوالي عوائده وصرف الهمة إلى مهماته بالتحقيق وعنان العناية إلى مقاصده بالتدقيق والغوص في لجج بحره العميق ومع أن تزايد الشواغل وتناقص التوفيق جعلا في طريق الوصول إلى المأمول حجاب التعويق وفقني ربي لاغتراف أقداحٍ من عين مائه المعين جعلتها رواءً لغليل صدري في مفازة فهم أصول الفقه المبين. واسئل الله تعالى يقنا عاماً بها في الدارين لي ولأخواني الطالبين وسميته صفوة اللآلي من مستصفى الغزالي سائلاً من المولى المتعالي أن يرفعه إلى فردوسه وينفعنا بمواهب أنوار قدسه ويذيقنا حلاوة لطفه وأنسه إنه هو الرؤف الرحيم والجواد الكريم. <3>

صدر الكتاب

الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

وأصول الفقه علم بأدلتها الإجمالية ووجوه دلالتها، ولما استثمرها المجتهد منها بعد معرفة وجوه الدلالة وجب بناء الكتاب على أربعة أقطاب.

القطب الأول في الأحكام، والثاني في أدلتها. وهي الكتاب، والسنة، والإجماع والثالث في وجوه دلالتها الأربع. لأنها إما أن تدل عليها بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقول معناها وهذا هو القياس. والرابع في صفات المجتهد المستثمر.

وإذ قد ذكرنا في حده العلم والدليل والحكم، ولاشك أن العلم النظري يكتسب بالنظر استحسن أن نجعلها مقدمة للكتاب فنقول: <4>

مقدمة

العلم إن كان إدراكاً للنسبة التامة الخبرية على سبيل الإذعان فتصديق، وإلا فتصور. وكل منهما إما بديهي، أو مكتسب بالنظر، والموصل إلى التصديق النظري بالبرهان، فهنا دعامتان، الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فنين: <5>

الفن الأول في القوانين

وهي ستة:

القانون الأول

إن الحد إنما يُذكر جواباً عن السؤال والسؤال طلبٌ صيغة ومطلوب والمطاليب كثيرة وأهمها أربع.

الأول

المطلوب بصيغة (هَلْ)، وهو إما وجود الشيء وتسمى حينئذ بسيطة، أو حال الموجود وتسمى مركبة.

الثاني

المطلوب (بما) ويطلب بها ثلاثة أمور:

الأول: شرح اللفظ بلفظ أوضح.

والثاني: لفظ محرر جامع مانع.

والثالث: ماهية الشيء وحقيقةُ ذاته.

ويقال الحد لكل، ويقيد في الأول باللفظي وفي الثاني بالرسمي وفي الثالث بالحقيقي، وشرطه الاشتمال على جميع ذاتيات الشيء.

المطلوب الثالث

ما يطلب بصيغة (لِمَ) وهي العلة وجوابها البرهان اللِمِّي.

المطلوب الرابع

ما يطلب بصيغة (أي) وجوابه ما يميز المسؤول عنه عما اختلط به ذاتياً أو لا.

القانون الثاني

يجب أن يفرق الحاد بين الذاتي للشيء. وعرضيه اللازم والمفارق.

والأول ما لا يتصور فهم حقيقة الشيء بدون كالجسمية للفرس

واللونية للبياض.
والثاني ما يتصور فهمها بدون ولكن لا يفارقها قطعاً كالكتابة بالقوة للإنسان.
والثالث ما لا يتوقف فهمها على تصوره ولا يكون من ضرورياته سواء فارقه بالفعل سريعاً كحمرة الخجل أو بطيئاً كالشباب أو لا كبياض الرومي.
القانون الثالث
متى أردت تحديد الشيء حداً حقيقياً فعليك بمراعاة وظائف.
الأولى: جمع ذاتياته المكتفى عنها بالجنس والفصل القريبين.
الثانية: تقديم الجنس على الفصل.
الثالثة: الاحتراز عن ذكر البعيد منهما مع القريب، فإذا عسر عليك التحديد كما فر فاعدل إلى الرسميات. وأحسنها ما وضع فيه الجنس القريب متمماً بالخواص المعروفة.
الرابعة: الاحتراز عن ذكر الألفاظ الغربية الوحشية والمجازات البعيدة والمشتركة إلا لقرينة موضحة.
القانون الرابع
الحد لا يكتسب بالبرهان، لأن التحديد وإن كان في صورة الحكم والتصديق لكنه في الحقيقة تصوير.
فلو سئل عن وجه التصوير به لانفتح باب لا يُسد، ومعياره أن يكون مطرداً منعكساً أي مانعاً عن الأغيار وجامعاً للأفراد.
القانون الخامس
مدخل الخلل في الحدود إما جنسه أو فصله، أو نفسه، أما الأول <7>

فكان يذكر بدل الجنس جزئه، أو نوعه، أو محله الموجود [1] أو المفقود [2]، أو فصله.
وأما الثاني: فكان يذكر اللوازم بدل الفصول.
وأما الثالث: فكان يكون التعريف أخفى من المعرف، كتعريف الملكات بالأعدام المضافة إليها أو مساوياً له في المعرفة والجهالة كان يؤخذ أحد المتضائفين في تعريف الآخر.ـ
القانون السادس
لا تعرف البسائط إلا بتعريف لفظية أو رسوم ناقصة. <8>

---

[1] كقولك في الكرسي أنه خشب يجلس عليه وفي السيف أنه حديد يقطع به، بل ينبغي أن يقال للسيف أنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا، فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس. اهـ من المستصفى.

[2] كقولك للرماد أنه خشب محترق، وللولد أنه نطفة مستحيلة. فإن الحديد موجود في السيف في الحال. والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد. اهـ من المستصفى.

الفن الثاني

(في امتحان القوانين بحدود مفصلة مقتصراً على حد الحد والعلم والواجب).
واعلم أولاً أن للشيء وجودات أربعة:
الحقيقة. والمثال. واللفظ. والرقوم.
ولا يختلف الأولان بالأعصار والأمم بخلاف الأخيرين.
ثم الحد مأخوذ من المنع فبأي من الوجودات تحده تجده وافياً لكنهم ما أطلقوا الحد على الثاني والرابع، فحد الحد على الأول حقيقة الشيء.
وعلى الثالث اللفظ المانع الجامع سواء كان لفظاً أوضح من المحدود نحو الغضنفر أسد، أو لفظاً شارحاً له بتعديد لوازمه وعرضياته ويسمى حداً رسمياً، أو لفظاً دالاً على ذات الشيء وحقيقته ويسمى حداً حقيقياً.
ومن هنا يعلم أن حد المشترك يختلف بحسب معانيه.
وأما العلم فقد أطلقوه على معان، كالإحساس، والتخيل، والتوهم.
والظن، وإدراك العقل. وهذا هو المقصود ويعسر تحديده.
وطريق معرفته
أما القسمة، كان يقال العلم أما اعتقاد، أو غيره، والاعتقاد إما جازم، أو غيره.
والجازم إما ثابت أو لا، والثابت أما مطابق للواقع أو لا.
وبها يكاد يرتسم في النفس بمعناه وحقيقته مميزاً كل من أقسامه عن عبره.
أو المثال كان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة.
وأما الواجب فهو ما ترجح فعله على تركه المعاقب عليه بدليل شرعي. <9>

الدعامة الثانية
من مدارك العقول في البرهان

وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد.

الفن الأول

في السوابق ويشتمل على تمهيد وثلاثة فصول:

التمهيد

البرهان أقوال مخصوصة مؤلفة مشروطة بشروط مخصوصة يلزم منها رأي مطلوب.

وإذا اختل فالخلل إما في مادته، أو ترتبيه، أو نفسه، وتلك الأقوال تسمى مقدمات، ولابد فيه من مقدمتين، وأقل أجزاء المقدمة مفردان ينسب أحدهما إلى الآخر.

ولما كان كل مفرد له معنى مدلولاً عليه بلفظ وجب النظر في الألفاظ ودلالتها والمعاني المفردة وأقسامها.

فنقول <10>

الفصل الأول
في الألفاظ والدلالة

وفيه تقسيمات
الأول:
دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه في ضمنه تضمن، وعلى خارج يلزمه في الذهن التزام.
الثاني: إن الألفاظ إما تدل على عين واحدة لا تقبل الاشتراك ويسمى معيناً، أو على أشياءً كثيرة تتفق في معنى واحد يشملها ويسمى مطلقاً كالسواد والحركة والإنسان والفرس.
والثالث: الألفاظ إما مترادفة، أو متباينة، أو مشتركة أو متواطئة، فالمترادفة ما تواردت على معنى واحد كالخمر والعقار.
والمتباينة ما أطلقت على معان مختلفة كالماء والنار.
والمشتركة ما تعدد معناه في اصطلاح واحد كالعين [1] للينبوع والذهب.
والمتواطئة ما وضع لمعنى واحد يعم جزئيات كالإنسان، وهذا هو المشترك المعنوي، وما قبله [2] مشترك لفظي. <11>

---

[1] يعني أنه ظن أن اللون مشترك لفظي وضع للسواد تارة وللبياض أخرى، ولا علاقة بين المعنيين إلا بأنه يطلق عليهما لفظ اللون وليس كذلك فإن اللون وضع للكيفية المخصوصة المبصرة، سواء كان سواداً أو بياضاً أو غيرهما فهو مشترك معنوي لا لفظ. اهـ

[2] ومن أمثلة الغلط في المشترك اشتباه الناس في قول الشافعي رضي الله عنه الكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار. وقول أبي حنيفة رضي الله عنه لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار فتوهموا التناقض في الكلامين مع أن المختار قد يطلق بمعنى القادر المقابل للعاجز وهو مراد الشافعي. وقد يطلق على من تخلى في استعمال قدرته عن الدواعي والميول النفسية. وهذا هو مراد أبي حنيفة رضي الله عنهما.

ولقد ثار من ارتباك [1] الألفاظ المشتركة بالمتواطئة غلط كثير حتى ظن بعض أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم وان ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين، فالاهتمام بالتمييز بينهما مهم. فنقول المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا، وقد يدل على المتضادين كلفظ الجلل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجُون للسواد والبياض والقُرء للحيض والطهر.

ومنه ما قد يكون مشكلاً قريب الشبه من المتواطئ، ولنسم ذلك متشابهاً كالنور الواقع [2] على الضوء المبصر من الشمس والنار.

وعلى العقل الذي يهتدي به في الغوامض.

ويقرب من لفظ النور لفظ الحي الواقع [3] على النبات والحيوان.

ومن أمثال هذه مغلطةٌ أخرى هي التباس الأسماء المتباينة بالمترادفة إذا أطلقت أسامٍ مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة، كالسيف والصارم والمُهند للسيف، فإن المفاهيم مختلفة، وكذلك لفظ الدعوى والنتيجة والقضية والمقدمة. < 12>

[1] أي الاختلاط والاشتباه.

[2] بالاشتراك اللفظي.

[3] بالاشتراك اللفظي.

الفصل الثاني

في المعاني المفردة وفيه تقسيمات:
الأول: كل معنى بالنظر إلى آخر يُحمل هو عليه إما ذاتي له.
أو عرضي لازم، أو مفارق.
الثاني: أنه بالقياس إليه أما أعم منه، أو أخص، أو مساوٍ له [1].
والثالث: المعاني إما محسوسة، أو متخلية، أو معقولة [2].
إذ لك إحساس به تدرك الأشياء الحاضرة على هيئة مخصوصة.
وخيال تدركها به لو غابت عنك – أي حواسك –، وهي الذاكرة لما تعلق به إحساس سابق.
ومفكرة شأنها تفصيل الصور التي في الخيال وتركيبها.
وقوة أخرى شريفة مميزة للإنسان تسمى عقلاً، محلها الدماغ، كأخواتها، أو القلب إن لم تكن النفس مجردة، وإلا فمحلها هي، وتتصرف التصرفات الغريبة وتدرك المعاني المطلقة التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال، والوجوه والأحكام. <13>

---

[1] وتوجد الأقسام الثلاثة في العارض كالماشي والكاتب والرومي بالنسبة للإنسان، وأما الذاتي فلا يوجد منه إلا الأعم أو المساوي أو جزء ولا يوجد فيه الأخص أبداً فاعرفه.

[2] قلت بقيت المعاني الوهمية على المشهور. وتدركها الواهمة، وهي قوة شأنها ملازمة المحسوسات والتصرف فيها بأخذ معاني جزئية منتزعة منها التي لا دخل للحس فيها كالمحبة والعداوة، فلعل الإمام قدس سره أدرجها في المعاني المعقولة. ومدركها في العقل فتبصر.

الفصل الثالث

في أحكام المعاني المؤلفة

ربما يؤلف العقل بالقوة المفكرة بين مفردين.
وينسب أحدهما إلى الآخر فتحصل قضية، وتتجزء إلى محكوم به وعليه.
وباعتباره تنقسم إلى معينة ومهملة، وخاصة [1] وعامة [2].
وقد يغالط الناظر باستعمال المهملات بدل العامة.
فكن على حذر ويقظة تامة. ومن أحكامها التناقض.
وهو اختلاف القضيتين بالكيف بحيث يستلزم لذاته صدق أحديهما وكذب الأخرى.
ويشترط بأمور منها، الاختلاف في الكم والجهة، والاتحاد في المحكوم عليه وبه، والإضافة، والقوة، والفعل، والجزء، والكل، والزمان، والمكان ويستغنى عنها [3] بالاتحاد في النسبة [4] الحكمية.
الفن الثاني:
في المقاصد.
وفيه فصلان الفصل الأول في صورة البرهان.
ولها ثلاثة أنماط: <14>

---

[1] أي جزئية.
[2] أي كلية.
[3] لأنه كلما اختلف شيء مما مر اختلفت النسبة بين بين ضرورة أن ثبوت قام زيد غير ثبوت قيام عمرو.
[4] المراد بالنسبة الحكمية النسبة بين بين، وهي الثبوت في الحمليات والاتصال في المتصلات والانفصال في المنفصلات، وتسمى بين بين لاحتمالها للوقوع واللاوقوع، وهما النسبة التامة الخبرية.

النمط الأول:
نمط الدليل المشتمل على مادة المطلوب لا صورته.
وأول مقدميته مركبة في العلة وموضوعه. والثانية منها ومن محموله. فالأجزاء أربعة. والعلة المسماة بالأوسط مكررةٌ
ولنظم هذا النمط أنواعٌ.
النوع الأول:
ما كانت العلة فيه محمولاً في المقدمة الأولى وموضوعاً في الثانية.
وشرط إنتاجه إيجاب الأولى وكلية الثانية.
وينتج المحصورات الأربعة نحو قولك العالم ممكن خاص وكل ممكن خاص محتاج إلى المؤثر.
ووجه الدلالة أن الحكم على وصف الشيء حكم على موصوفه.
النوع الثاني.
ما كانت العلة محمولاً في مقدميته. وشرط إنتاجه اختلافهما كيفاً وكليته الكبرى، ونتيجته السالبتان، ويسميه الفقهاء فرقاً، نحو الباري تعالى ليس بمؤلف وكل جسم مؤلف فالباري ليس بجسم.
ووجه الدلالة أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر فهما متخالفان.
النوع الثالث:
ما كانت العلة موضوعاً فيهما. وشرط إنتاجه إيجاب المقدمة الأولى وكلية إحداهما. ونتيجته الجزئيتان، ويسميه الفقهاء نقضاً، نحو السواد عرض، وكل سواد لون، فبعض العرض لون.

ووجه الدلالة فيه أن الشيئين اللذين حكم بهما على شيء واحد يتلاقيان بحسب الحكم لا محالة [1]، ويمكن إرجاع وجوه دلالتها إلى التلازم فيما أنتج الإيجاب، والتعاند فيما أنتج السلب.
النمط الثاني نمط التلازم:
بأن تأتي بمقدمتين أوليهما شرطية متصلة لزومية، وثانيتهما تسليم عين مقدمها عين التالي.
أو تسليم نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم، وذلك لأن المقدم ملزوم والتالي لازم، ومعلوم أن وجود الملزم مستلزم للازم، وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم.
وأما تسليم نقيض المقدم أو عين التالي فلا ينتجان، إلا إذا تساوى الطرفان.

النمط الثالث نمط التعاند:
ويسمى بالسبر والتقسيم، بأن تأتي بمقدمتين أولهما شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو، والثاني تسليم عين أحد الجزئين أو نقيضه، فإن كانت منفصلة حقيقية،
فتسليم عين كل ينتج نقيض الآخر كمانعة الجمع وتسليم نقيض كل ينتج عين الآخر كمانعة الخلو، أو مانعة الجمل أو الخلو فقد علم الحكم. <16>

---

[1] وترك النوع الرابع من الدليل لعدم استعماله في الاستدلال بواسطة بعده عن الطبع.

الفصل الثاني
في مادة البرهان

وهي مقدمات يقينية يتألف هو منها لتحصيل اليقين بالمطلوب. واليقين تصديق جازم ثابت مطابق للواقع بحيث تطمئن النفس به ولا يبقى مجال لارتيابها عالمة بيقينها. وأما التصديق الجازم الغير البالغ هذا الحدّ بأن كانت النفس بحيث لو أصغت للمشكك لارتابت فليس بيقين، بل اعتقاد وتقليد. ومداركها [1] أي مدارك اليقين والتصديق الجازم غير البالغ حد اليقين منه منحصرة في ثمانية.

الأولى الأوليات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة بلا استعانة بالغير.

(الثانية) المشاهدات بالحواس الباطنة، وهي القضايا المحكوم بها باستعمالها نحو أنا عطشان، وليس يقينية لمن لم يجدها في وجدانه.

(الثالثة) المحسوسات بالحواس الظاهرة، نحو الشمس مشرقة.

(الرابعة) المجربات، وهي القضايا التي يحكم بها بواسطة قياس خفي حاصل من تكرر مشاهدة ترتب الحكم على التجربة، كقول الطبيب شرب السَّقمونيا مسهل للصفراء، وليس يقينية لمن لم يجربها.

(الخامسة) متوتراتٌ، وهي القضايا التي يُحكم بها بواسطة قياس خفي حاصل من توارد إخبار المشاهدين للحكم بحيث يمتنع عنك تواطئهم على الكذب، كالحكم بوجود الملوك الماضية والممالك النائية، فيلزم أن يكون الإخبار عن إحساس ولا يعارضه قاطع ويستمر العدد الموجب للعلم في سائر الطبقات، ومصداقُه حصول [2] العلم. <17>

---

[1] أي مدارك اليقين والتصديق الجازم غير البالغ حد اليقين.

[2] ولم يذكرها الإمام إما لأنها كثيراً ما تكون لأصحاب القوة القدسية، وليست عامة لكل أحد، أو لأنها تكون حجة على من يجد ذلك الحدس في نفسه فقط كما أفاده الكلنبوي في حاشيته على البرهان في المنطق.

قلت ومن مدارك اليقين ما ذكرته بقولي.
(السادسة) الحدسيّات، وهي القضايا المحكوم بها بالحدس الذي هو مَلَكَة الانتقال الدفعي من المبادئ إلى المطالب إما بالفطرة أو بممارسة مبادئ الحكم [1].
(السابعة) الوهميات، وهي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياساً عليه، كالحكم بأن كل موجود فله مكان وجهة قياساً على ما شاهدوه من الأجسام.
(الثامنة) المشهورات، وهي آراء محمودة يوجب التصديق بها شهادة الكلّ أو الأكثر، نحو العدل حسُن الظلم قبيح.

الفن الثالث

في اللواحق

وفيه فصول. <18>

---

[1] من هنا انتهت مدارك اليقين فالسابعة والثامنة من مدارك التصديق الجازم غير البالغ حد اليقين، فقد تصدق الوهميات وتكذب كما في مثالنا فإن الله موجود وليس له مكان.

الفصل الأول

كل ما ينطق به في معرض الدليل لابد أن يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً، وإلا لم يكن دليلاً، ومتى ذكر لا على نظمه فسببه إما قصور الناظر، أو إهماله إحدى المقدمتين لوضوحها، أو لكون التلبيس في ضمنها حتى لا يتنبه له، أو لتركيب الأنماط في سياق كلام واحد، مثال الإهمال للوضوح قولنا: هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى وهو مُحْصَنٌ، حيث تركت المقدمة الثانية، أعني وكل من زنى وهو محصن فَعَلَيه الرجم، وأكثر أدلة القرآن من هذا القبيل، ومثال الإهمال للتلبيس قولنا: فلان خائن في حقك لأنه كان يناجي عدوّك، حيث تركت المقدمة الثانية، أعني وكل من يناجي عدوّك فهو خائن، ولو ذكرت لأمكن تنبه السامع لمنعها بمسند أن المناجى مع العدو ربما ينصحه أو يخدعه، ومثال التركيب قولنا: الباري تعالى إن كان العرش فهو إما مساوٍ له أو أكبر أو أصغر وكل مساوٍ أو أكبر أو أصغر مُقَدَّر، وكل مقدر فإما أن يكون جسماً أو لاً يكون جسماً وباطلٌ أن لا يكون جسماً، فبقى أن يكون جسماً، ومحال أن يكون جسماً فمحال أن يكون على العرش، وهذا دليل [1] مشتمل على النَّمط الأول والثاني والثالث. <19>

---

[1] فإن قوله إن كان على العرش الخ في قوة قياس استثنائي شرطيته متصلة.

تقريره: متى كان الله على العرش فهو إما مساو له، أو أكبر مه، أو أصغر منه، لكنه على العرش على زعم الخصم، ينتج أنه إما مساوٍ له الخ، فإذا ضممنا هذه النتيجة إلى ما بعدها، وقلنا: الله تعالى إما مساوٍ للعرش، أو أكبر. أو أصغر وكل مساوٍ أو أكبر أو أصغر مقدر ينتج أن الله تعالى مقدر وهذا قياس من الشكل الأول.

وإذا قلنا: إما أن يكون المقدر جسماً أو لا جسماً، لكن كونه لا جسم باطل لمنافاته للتقدير، فلزم كونه جسماً. يكون قياساً استثنائياً شرطيته منفصلة حقيقية، ثم إذا قلنا: إما أن يكون الباري غير مقدر، وإما أن يكون جسماً لكن كونه جسماً باطل. فبطل كونه مقدراً، ويبطل كونه على العرش بالمعنى الذي أراده الخصم، فالدليل الأول من النمط الثاني – أي نمط التلازم – والثاني من النمط الأول، (أي الاقتراني)، والثالث والرابع من النمط الثالث (أي التعاند) ويظهر بالتحليل والتدقيق.

الفصل الثاني

في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل

إلى ما ذكرناه، وكون الدليل إذ ذاك ظنياً غالباً، أما الاستقراء فهو تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، كقولنا: الوتر ليس بفرض لأنه يؤدّى على الراحلة والفرض لا يؤدى عليها، والمقدمة الثانية عرفت بالاستقراء، إذْ رئينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة، وإذا أرجعناه إلى النظم الأول قلنا كل فرض إما قضاء أو أداء أو نذر، وكل قضاء أو أداء أو نذر لا يؤدى على الراحلة، فكل فرض لا يؤدى عليها، والخصم لا يسلم أن كل فرض أداء لا يؤدّى عليها، بسند أن الوتر فرض عنده ويؤدى عليها، ويقول: هل استقريت حكم الوتر وكيف وجدته؟ فإن قلت: وجدتُه لا يؤدّى عليها فالخصم لا يسلّمه، ويقول: هذا أوّل النزاع، وإن قلت: ما تصفحته بقول فحينئذ خرجت المقدمة الثانية عن العموم المشترط فيها، فعلم أن هذا الدليل يصلح للظنيات دون القطعيات.

وأما التمثيل

فكقولنا النبيذ كالخمر، والخمر حرام فالنبيذ كالحرام، وإذا ضُمّت إلى قولنا وكل ما هو كالحرام حرام. منعها الخصم مستنداً بأنه يجوز أن لا تكون ما به المماثلة كالأسكار علة للحرمة، أو يكون وجودها في المقيس عليه شرطاً، أو وجودها في المقيس مانعاً، فاختل الدليل ولم يصلح للقطعيات... <

الفصل الثالث

في وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل، ويلتبس على الضعيف هل هو عين المدلول أو غيره؟ واعلم أنك إذا نسبت حكماً إلى المحكوم عليه فإما أن يصدّق به العقل بدون دليل، فذاك بديهي، وإلا فنظري يحتاج إلى الواسطة، ومتى أتيت بها مرتبطة بطرفي المطلوب على النظم المخصوص وقلت: مثلاً في إثبات أن النبيذ حرام، لأنه مسكر، وكل مسكر حرام، لزمك التصديق بالمطلوب، ثم هذا المطلوب ليس عين المقدمتين، لبداهة أن هناك قضايا ثلاثاً متخالفةً، وليس أجنبياً عنهما مطلقاً، لاندراجه في المقدمة الثانية مثلاً، لكن بالقوة لا بالفعل، إذ قد يحضر العام في الذهن، ولا يحضر الخاص، ولا يخرج وجوده فيها من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، ما لم تحضرهما في الذهن ويخطر ببالك وجوده في الثانية منهما مثلاً بالقوة، وإذا تأملت ذلك صار المطلوب بالفعل. ولما كان السبب الخاص لحصوله في الذهن هو التفطّن لوجوده بالقوة فيها أُشكِلَ الأمر على الضعفاء في ما مر. وإذا علمت ما تلونا عليك تعلم أن وجه الدليل غير المدلول لأن المدلول هو المطلوب المستنتج من الدليل، والوجه هو التفطن لوجوده فيه بالقوة، وهو السبب لحصوله عقيبه على سبيل اللزوم التوليدي عند المعتزلة، والإعدادي عند الحكماء، والعادي عند شيخنا أبي الحسن الأشعري، والعقلي عند محققي الأُخراء، ثم ذلك غير منسوب إلى القدرة الحادثة، وغير مكسوب بها عند بعضهم، ومنسوب إليها ومكسوب بها عند آخرين....

(مغالطة)

من منكري النظر، قالوا: إن كان المطلوب بالنظر معلوماً لك، فطلبه تحصيل الحاصل، أو مجهولاً، فإذا وجدته، لا تعرف أنه المطلوب، فلا تحصل على طائل، ودفعها أنا نعرف أجزاء المطلوب، وإما جملته. فمعلومة من وجه، ومجهولة من وجه آخر، وإذا وجدناه علمنا أنه المطلوب بمعرفة أجزائه. <21>

الفصل الرابع

في برهان العلة وبرهان الدلالة

الواسطة إن كانت علة للمطلوب في الخارج، كما في الذهن، فالبرهان برهان علةٍ ويسمى برهاناً لِميَّاً، أو معلولاً فيه، أو كلاهما معلولي علة واحدة، فهو برهان دلالة، ويسمى برهاناً اِنِّيّاً. وجميع استدلالات الفراسة من هذا القبيل...

القطب الأول في الثمرة وهي الحكم

وفيه فنون أربعة:

الفن الأول في حقيقة الحكم

وفيه تمهيد، وثلاث مسائل

التمهيد

الحكم خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف. فإذا لم يوجد الخطاب فلا حكم. فلهذا لا يحسنُ العقلُ ولا يقبح ولا يوجبُ شكر المُنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع.

المسألة الأولى

ذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنةٍ، وقبيحة. فمنها ما تُدرَكَ بضرورة العقل، ومنها ما تدرك بنَظَره، ومنها ما تدرك بالشَّرع.

وبالجملة فهي متميزةٌ بصفةٍ ذاتيةٍ مُحَسَّنةٍ، أو مُقَبَّحةٍ، لكن العقلَ لا يستقلّ بدركها. <22>

ودعاويهم هذه لا تتضح قبلَ بيان الاصطلاحات في الحُسُن والقبح.
وهي ثلاثة:
(الأولى): الحسن ما وافق الغرض، والقبيح ما خالفه.
(والثانية): الحسن ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما قبَّحهُ بذَمّه.
(والثالثة): الحسن ما لفاعله أن يفعله، بمعنى ما لم ينه عنه شرعاً. والقبيح بخلافه: وكلها إضافياتٌ، وإذا لم يرد الشرع، فلا يتميّز فعل عن آخر إلا بالموافقة، والمخالفة للغرض، ويختلف بالأشخاص، فلا يكونان صفة ذاتية. فإن قيل: نحن لا ننازع في هذه الإضافات، بل ندعي وصفاً ذاتياً مدركاً بالضرورة في بعض المواد، والعقلاء يتفقون على القضاء به مطلقاً. قلنا:
في كلامكم دعاوى، وهي مردودة.
أما الأولى: فلأنه لو كان لنحو القتل والكذب قبح ذاتي لما اختلف بالإضافة، ولم يحسن القتل قصاصاً، ولا الكذب لحفظ نفس معصومة ولو سلم فلا يدل على كونه ضرورياً.
وأما الثانية. فلأن الضروري لا ينازع فيه جم غفير من العقلاء المنصفين [1].
وليس النزاع في مُدرِك المعرفة، لأنا نُحسِّنُ من الله إيلامَ البهائم بخلافكم. <23>

---

[1] وقولكم إنكم مضطرون إلى المعرفة بحسن الأفعال وقبحها، وموافقون عليها، ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبيّ أن مستند معرفته بحبر التواتر النظر. ولا يبعد التباس مدرك العلم، وإنما يبعد الخلاف في نفسه، ولا خلاف فيها.
قلنا هذا كلام فاسد، لأنا نقول يحسن من الله إيلام البهائم، ولا نعتقد لها جريمة ولا ثواباً، فدل على أن ننازعكم في نفس العلم.

وأما الثالثة: فلان اتفاق العقلاء لو سلَّم فلا يكون فيه حجّة لكم، إذا اضطرارهم إليه غير مسلّم، لجواز الاتفاق على أمر نظري، كوجود الصانع [1].
واحتجّوا بأن من استوى عنده الصدقُ والكذب. آثر الأول.
والملِكُ العظيم إذا رأى مُشرِفاً على الهلاك أنقذَه، ولو لم يعتقد ديناً ولم ينتظر شكراً، ولم يُوافِق غرضَه.
ويحكم العقلاء بحسن الصَّبر على السيف لمن أُكره على كلمة الكفر، أو إفشاء السر، أو نقض العهد.
والجواب أنا نسلم ذلك لمستند [2].
وقبل بيانه من بيان مثار أغلاط الحاكمين هنا.
الغلطة الأولى: إن الحاكم يقبّح ما يخالف غرضه مطلقاً، ولو وافق غرض غيره لشغفه بحبّ نفسه، وربما يضيف القبيح إلى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح، فيصيب في أصل الاستقباح، ويخطئ في الإطلاق والإسناد إلى الذات.
الثانية: أنه يعد القبيح في أكثر الأحوال قبيحاً دائماً.
الثالثة: أنه إذا رأى قبحاً مقروناً بالشيء يظن الشيء مقروناً به دائماً.
مثلاً إذا رأى الأخص مقروناً بالأعم، يظن الأعم مقروناً بالأخص [3] فمنشأ هذه سبق الوهم من الأصل إلى العكس. <24>

---

[1] انتقال من المعتزلة إلى دليل يثبت أن للأفعال صفة ذاتية مميزة لبعضها عن بعض هي محسنة أو مقبحة.
[2] لا لأن هناك وضعاً ذاتياً محسناً.
[3] أي إذا وجد أن الأخص مستلزم للأعم دائماً ظن أن الأعم ملزوم للأخص دائماً، وهذا الظن غلط لوجود العام بدون الخاص.

وإذا سمعت ذلك فنقول:
أما إنقاذُ الأميرِ فللتدين، أو دفع الأذى الحاصل من رقّة الجنسيّة، أو طَلَب الثَناء، أو توقعه، أو أميل للنفس استحكم من استمرار الثناء على الإنقاذ وإما الصبر على السيف فللثواب أو طلب الثناء أو توهمه.
وعلى هذا الجوابُ عن الكذب.
ثم كلامُنا في الحسن والقبح بالإضافة إلى الله تعالى. ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد، وإنما هو قياس فاسد.

المسألة الثانية

لا يجب شكر المنعم عقلاً خلافاً للمعتزلة، لأن العقل لا يحكم بالوجوب إلا لفائدة لا ترجع للمعبود لتعاليه، ولا للعبد لأن الفوائد الدنيوية تنافي التعب والحرمان من اللذات والأخروية تَفضّل منه تعالى تعرف بوعده ولا وعَدَ قبل الشرع.
(وللمعتزلة شبهتان)
(أحدهما): إن العقلاء اتفقوا على حسن الشكر وقبح الكفران.
والجواب أنه مسلّم في حقهم حيت يرتاحون ويغتمون بالكفران.
ولكن الرب تعالى يستوي في حقه الأمران، مع أن ذلك ربما يُعد استهانة وتفضيحاً كالتقرب إلى السلطان بتحريك أنمُله في زاويةٍ والمنادى بشكر الملكِ في بقعة مُقابَلةً للتفضل عليه بكسرة خبزٍ في مجاعة.
(الثانية): أنه لو حصر مدرك الوجوب في الشرع لزم إفحام الرسل.
فإنهم لو ألزموا المكلف بالنظرَ في المعجزات كان له أن يقول: لا أنظر مالم يجب الشرع، ولا يجب الشرع ما لم أنظر، وذلك دَورٌ. <25>

والجواب تحقيقاً أن الوجوبَ غير موقوف على النظر، وإنما المتوقف العلم بالوجوب. فغلطتهم في زعم أن استقرار الشرع موقوف على النظر.
بل كلما بَعَث الله الرسول وأيده بالمعجزات بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقلُ، فقد استقر الشرع ووجوب الفرع، إذا لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه فالله تعالى ترجح، والرسول أخبر وأوضح، والمعجزة مكنَّت المكلف من معرفة الترجيح.
والعقلُ آلة المعرفة، والطبع المجبول على التألم والتلذذ داع وباعث على الحذر من الضرر.
وأما الجواب إلزاماً، فهو أن الموجب لو كان هو العقل، فليس إيجابه بجوهره بداهةً بل بالتأمل والنظر، فللمكلف المقابلة بمثل الدليل المار بأن يقول: لا أنظر ما لم يجب بالعقل ولا يجب بالعقل ما لم أنظر فيدور.

المسألة الثانية

ذهب قوم من المعتزلة في الأفعال قبل البعثة إلى الإباحة، وبعض إلى الحظر. وبعض إلى التوقف والكل باطل.
(أما الأول) فلأنه بعد ما أبطلنا الصفة الذاتية لها كيف تباح ولا مُبيح، وإن أرادوا انتفاء الحرج في طرفيه، يرد عليهم فعل غير المكلَّف، وأفعاله تعالى وتقدس. فإنها مع انتفائه فيها لا توصف بالإباحة. وقولهم المبيح هو العقل باطل بإبطال حكمه، على أن الظاهر أنهم قالوا بما مرَّ في ما لا قضاء فيه له ضرورة ولا نظراً. ثم نقول بم تنكرون على أصحاب الوقف؟ إذا قالوا: ما من فعل لا يحكم فيه العقل إلا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه أو تحريمه. فيظهر تميزه بصفة داعية لم يدركها <26>

بعد. ثم بم تنكرون على أصحاب الحظر إذا ادَّعوا قبح التصرف في ملكه تعالى بغير إذنه؟ فإن قالوا: إنه لو قبح لورد السمع بالنَّهي. قلنا ولو حَسُن لَوَرَدَ بالأمر. فإن قالوا: أَعْلَمنا الله بالنفع، وذلك إذن. قلنا: فيلزم أن يكون إعلام المالك بنفع طعامه إذناً في التَّناول. فإن قالوا: فرقٌ بين العبد والمعبود، حيث لا يتضرر هو. قلنا: فلو كان القبح للتضرر للزم أن لا يمنع الله تعالى من المأكولات المحظورة شرعاً لعدمه. فإن قالوا: المراد به تضرّر العباد. قلنا: فما من فعل إلا ويتصوّر أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل، أو فلم يقبح نقل مرآة الغير من محل إلى آخر بدون أي ضرر. فإن انتقلوا وقالوا: خلق الله تعالى الطعوم اللذيذة، والذائقة دليل على إرادة الانتفاع. قلنا: لعله خلقها لا لانتفاع أحد، بل خلق العالم بأسره لا لعلة.
وأما مذهب أهل الحظر فأظهر بطلاناً. إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا نظره. والفرض أنه لم يرد سمع، فمن أين يعلم ذلك؟ والقول بأنه تصرف في ملك الغير بلا إذنٍ وهو قبيح ممنوع، كيف ولا يثبت بدون تحريم الشرع.. ولو حُكِّمتِ العادةُ، فالقبح في حق المتضرر فقط.
وأما المتوقفون، فإن أرادوا أن الحكم موقوف على ورود الشرع فذلك صحيح. أو أن فيها حكماً غير معلوم فخطأ، لأنّه نعلم أنه لا حظر لعدم ورود النهي، ولا إباحة لعدم ورود الأمر.

الفن الثاني في أقسام الحكم

ويشتمل على تمهيد وخمس عشرة مسألة

التمهيد

أقسام الحكم: واجب، ومحظور، ومباح، ومندوب، ومكروه.

فإن الخطاب إن اقتضى الفعل وأشعر بالعقاب على تركه فواجب، أو لا فمندوب. أو اقتضى الترك وأشعر بالعقاب على فعله فمحظور، أو لا فمكروه. وإن خير بينهما فمباح، وقد علم بذلك حد كل.

قيل الواجب ما عوقب على تركه، وقيل ما تُوعد على تركه، وقيل ما يخاف العقاب على تركه.

ورد الأول بأن الواجب قد يعفى تاركه عن العقاب. والثاني بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد. والثالث بنقضه بالمشكوك في تحريمه ووجوبه.

وقال القاضي: الأولى أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما.

ثم الواجب والفرض مترادفان عندنا خلافاً للحنفية.

وإذا عرفت الواجب فالمحظور في مقابله. وأما المباح فقيل ما استوى تركه وفعله، ويبطل بأفعال الله وبالأفعال قبل الشرع، وبأفعال الأطفال والبهائم، ويمكن أن يحدَّ بأنه ما عرَّف الشرع أنه لا ضرر في فعله ولا تركه.

وأما المندوب فقيل ما كان فعله خيراً من تركه، ويرد عليه الأكل قبل الشرع، وقالت: القدرية: ما إذا فعله فاعل استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه، ويرد عليه فعله تعالى، فالأصح أنه المأمور به الذي <28>

لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له، وأما المكروه فقد يطلق على المحظور، وعلى ما نهى عنه تنزيهاً، وعلى ترك ما هو أولى وإن لم ينه عنه، وعلى ما وقعت الريبة في تحريمه، وفي هذا نظر.

مسألة

الواجب ينقسم إلى معين ومبهم خلافاً للمعتزلة. لنا عقلاً قول السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط، أيّهما فعلت اكتفيت به، وإن تركتَ الجميع عاقبتك. وشرعاً خصال الكفارة، وتزويج البكر الطالبة للتزويج من أحد الكفؤين، وعقد الإمامة لأحد الإمامين.

فإن قلت: الواجب جميع خصال الكفارة. قلنا: لا يطرد في الكفؤين والإمامين.

احتجوا بأن الخصال إن تساوت وجب الجميع، أو تميز بعضها عن بعض فهو الواجب.

قلنا: صفات الأفعال في حيز المنع، فلله تعالى أن يوجب واحدة معيّنة، أو مبهمة، ويجل اختيار المكلَّف مَناط التعيين.

احتجوا بأن الواجب ما تعلق به الإيجاب، والله تعالى عالم به.

قلنا: هذا إذا أوجب الشيء معيناً، وأما إذا أوجبه غير معين [1].. فيعلمه كذلك.

فإن قيل: الموجب طالب ولابد أن يتميز عنده مطلوبه.

قلنا: يجوز أن يتعلّق طلبه بأحد الأمرين. <29>

[1] أي بعنوان أحد الأمور.

فإن قيل: الله تعالى عالم بما يفعله المكلف، قلنا: يعلمه غير معيَّن ثم إن قَدَّرَ فعله يعلم أن يتعين بفعله ما لم يكن مُتعيّناً قبلُ.
ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بشيء فكيف يتعين واحد في علمه تعالى؟
فإن قيل: فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين؟ قلنا: لا يمكن عقابه، ويمكن العقاب على أحد الفعلين.

مسألة

ينقسم الواجب إلى المضيق والموسع. وقال قوم: التوسع يناقض الوجوب. لنا عقلاً أن السيد إذا قال لعبده: خِطْ هذا الثوب نهاراً أوَّله، أو وسطه، أو آخره، كان ذلك معقولاً ولا مجال للقول بأنه لم يوجب شيئاً أو أوجب مضيقاً.
فبقى أنه أوجب موسعاً. وشرعاً انعقاد الإجماع على وجوب صلاة الظهر عند الزوال، ومهما صلّاها إلى العصر فقد أداها ممتثلاً للشارع.
فإن قيل: الواجب ما لم يسع المكلف تركه، ويسعُ المكلَّف ترك الظهر قبل آخر الوقت فلا يكون واجباً إذ ذاك، بل يجب في آخره ويُعاقب على تركه. قلنا: أقسام المطلوب ثلاثة: ما لا عقاب على تركه مطلقاً وهو الندب، وما يعاقب على تركه كذلك وهو الواجب، وما يعاقب على تركه في بعض الأوقات دون بعض وحقيقته لا تتعدى الوجوب والندب. فأولى الأسماء به الواجب الموسع، ويؤيده تسمية الشرع له واجباً، ونية الفرضية فيه في أول الوقت، وأنه يثاب عليه ثواب الفرض.
فإن قيل: بل ندب قبل آخر الوقت، وواجب فيه. <30>

ونية الفرضية أوَّله مجاز الأول. قلنا: الندب ما يجوز تركه مطلقاً، لا في أول الوقت المقدر له.
على أن الندب يجوز تركه بلا بدل، وهذا لا يجوز تركه بلا بدل، كالعزم على الفعل في الوقت.
كما أن خصال الكفارة لا يجوز ترك شيء منها إلا ببدل.
فثبت أن ما جاز تركه بشرطٍ غيرُ ما جاز تركه مطلقاً، والأول هو الواجب الموسع.
فإن قيل: قال قوم يقع نفلاً ويسقط الفرض عنده، وقوم يقع موقوفاً، فإن بقي مكلفاً إلى آخر الوقت تبين وقوعه فرضاً، وإلا فنفلاً.
قلنا: لو كان يقع نفلاً لجاز بنيَّته، ولو كان موقوفاً لم تجمع الأمة على أن ما فعله ومات أثناء الوقت مات مؤدِّياً فريضة ربه.
فإن قيل: بنيتم كلامكم على أن جواز الترك مشروط بالبدل، مع انَّا لم نسمع بتخير الشرع بين الفعل والترك مع البدل.
وليس في أمر الشرع صلَّ الظهر مثلاً تعرض المعزم، ولو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً.
قلناً: أمَّا أنه لا يعصي إذا تركه غافلاً فمسلَّم، وأما إذا لم يغفل فلا يخلو عن العزم إلا بضده، وهو العزم على الترك، وذلك حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به فهو واجب.
فهذا الدليل قد دلَّ على وجوبه وإن كان بالعقل لا بوضع اللسان.

مسألة

لا يعصي من مات أثناء وقت الصلاة بعد العزم عليها.
والمخالف معارِض للإجماع. <31>

فإن قيل: جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة.
قلنا: هذا محال إذ العاقبة مجهولة. ولو استفتاكم فقال: أريد تأخير صوم لزمني إلى الغد، فهل يجوز؟
فإن قلتم: تعصي فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم إن كان في علمه تعالى موتك فأنت عاصٍ، وإلا فلا، يقول: لا علم لي بعلمه تعالى، فلابد من فتوى بالحِل ًأو الحرمة، فإن قيل: فإذا جاز التأخير أبداً ولا يعصي فأيُّ معنىً للوجوب؟
قلنا: معناه أنه لا يجوز التأخير إلا بشرط العزم، ولا يجوز العزم عليه إلا إلى مدة يغلب على الظن البقاء إليها، كتأخير الصلاة من ساعة إلى أخرى، والصوم من يوم إلى آخر، والحجج من سنة إلى أخرى للشاب الصحيح.

مسألة

ما لا يتم إلا به إن كان ما ليس باختيار المكلف، كالقدرة على الفعل واليد في الكتابة، فلا يوصف بالوجوب.
ومنه حضور الإمام، وتمام العدد للجمعة على بعض منهم. <32>

والواجب بالنظر إليه واجبٍ مقيَّد، وإن كان مما باختياره شرعياً، كالطهارة أو حسياً كالمشي إلى الحج، ومواضع النسك، فهو واجب تبعاً بإيجاب الواجب قصداً. وهو بالنظر إليه واجب مطلق.
ويسمى القسم الأول مقدمة الوجوب والثاني مقدمة الوجود.
فحصل أن ما لا يتم الواجب إلا به وهو فعل اختياري يجب تبعاً بما أوجبه قصداً.
فإن قيل: لو وجب لقُدَر. قلنا: ممنوع، كيف ومسحُ الرأس واجبٌ وليس مقدَّراً. فإن قيل: لو وجب لعوقب المكلف على تركه، وتارك الوضوء ليس معاقباً على ما تركه من غسل الرأس [1].
قلنا: ممنوع، والعقاب ثابت على ترك العمل الذي يصير به الوضوء وضوءاً، وإن لم يتوزع على الأجزاء.
فإن قيل: لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه وحده لم يعاقب على ترك غسل جزء من الرأس.
قلنا: هذا مسلَّم، وكلامنا في العاجز عن غسل الوجه بدون جزء منه.

مسألة

إذا اشتبهت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما، وَحَرُمتا إلى البيان، خلافاً لمن قال: الأجنبية حرام والمنكوحة حلال، مع أنه يجب الكف عنها أيضاً، فإن فيه تناقضاً، بل ليس الحل والحرمة إلا متعلقاً بالفعل، فإذا حرمت مباشرتها ولو بعلتين فهما حرامانـ ومنشأ التوهم قيل الحل والحرمة على الأوصاف الذاتية كالسواد والبياض. وهو فاسد. <33>

---

[1] المتمم لغسل الوجه يقيناً دائماً يعاقب على ترك غسل الوجه.

فنقول: وإذا اشتبهت رضيعة بنسوة غير محصورة فنكح واحدة منهن حلَّت، وإن احتمل كونها الرضيعة لأنه تعالى يسر على عباده بالحل لنحوها، ولا يقال هي حرام في علم الله تعالى وحلال في ظن المكلف، بل المكلف إذا ظنَّ الحل في المثال فهي حلال بإذن الله المتعال.
وإذا قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فيحتمل أن يُقال يحلّ وطؤهما، لأنه يعيِّن محلاً، كما إذا باع أحد عبديه. وأن يُقال حرمتا جميعاً ابتداءً، لعدم اشتراط تعيين المحل، ثم عليه التعيين فتتعين، وإليه ذهب أكثر الفقهاء.
أما القول بأن إحداهما حرام والأخرى حلال كما توهموا في اشتباه المنكوحة بالأجنبية فلا يظهر هنا، لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد التعيّن.
وأما هنا فليس متعيناً في نفسه، بل علم الله تعالى أنه طلَّق إحداهما مبهمة. فإن قيل: فإذا وجب عليه التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه.
قلنا: إنه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم الطلاق إذ ذاك قابلاً للتعيين، ويعلم أنه سيعيّن إحداهما، فتتعين بتعيين الزوج، كما في الواجب المخيَّر. ثم نقول: ماذا تقولون إذا مات الزوج قبل التعيين؟

مسألة

إذا زاد المكلَّف في الواجب غير المقدَّر على أقل ما يكون، كأن مَسَحَ جميع الرأس، فهل يوصف الزائد بالوجوب، أم الواجبُ هو الأقل والباقي ندب؟
فذهب إلى الأول قوم، لأن الأمر في نفسه واحد، ونسبة الكل إليه على السواء. وقوم إلى الثاني، وهذا أولى، فإنه لم يجب إلا أقل ما <34>

ينطلق عليه الاسم، فالواجب في ما تعاقبت أجزائه هو القدر الكافي الواقع أولاً، وأما إذا وقعت معاً فمقدار الأقل واجب وغيره ندب، وإن لم يتميز المندوب عن الواجب بالإشارة.

مسألة

الوجوب يباين الإباحة بحقيقته، فنخطئ من ظنَّ أن الواجب إذا نسخ بقي الإباحة. بل الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب، من تحريم، أو إباحة، بالدليل العام الشرعي، فإن قيل كل واجب فهو مباح وزيادة، إذ المباح ما لا عقاب على فعله، والواجب أيضاً كذلك. لكن يزيد بالعقاب على تركه، فإذا نسخ الوجوب بنسخ هذا القيد الزائد بقي عدم العقاب على الفعل وهو الإباحة.

قلنا: هذا كقول القائل: الوجوب ندب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب بقي الندب، ولا قائل به، بل الواجب لا يتضمن الإباحة، فإن حدها التخيير بين الفعل والترك، وذلك منفي عن الواجب.

مسألة

كما أن الواجب لا يتضمن الإباحة، فالمباح لا يتضمن الأمر. والمباح غير مأمور به خلافاً للبلخي، حيث قال: المباح مأمور به لكنه دون الندب، كما أن المندوب مأمور به ولكنه دون الواجب، وهذا محال، إذ الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مُقتضى ولا مطلوبٌ.

فإن قيل: ما من مباحٍ إلا ويتحقق به تركُ حرام، وترك الحرام واجبٌ.

قلنا: قد يترك بالمندوب أو الحرام حرام فليكونا واجبين وهذا تناقض.

فإن قيل يدخل المباح تحت التكليف. <35>

قلنا: لا إن كان التكليف طلب ما فيه كلفة ونَعَمْ إن كان عبارة عن إذن الشارع وتعريفه للحكم، وكذلك إن أريد به ما كلّف باعتقاد كونه من الشرع. لكنه بعيد.
فإن قيل: فهل المباح حَسَنٌ؟ قلنا: نعم إن كان الحَسَنُ ما لفاعله أن يفعله، ولا إن كان ما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه.

مسـألة

المباح من الشرع خلافاً لبعض المعتزلة. حيث قالوا الإباحة رفع الحرج عن الفعل والترك. وهو ثابت قبل السمع وذلك لأن معنى الإباحة بالشرع إعلامه بالتخيير في طرفي الفعل بدليل خاص أو عام. فالمباح إن صرح الشرع فيه بالتخيير في طرفيه فذاك ظاهر، أو لم يرد فيه خطاب لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فكذلك، وأما إذا لم يرد خطاب ولا دل السمع عليه فقد دل السماع على أن ما لم يرد فيه خطاب ولا دليل فالمكلف مخير فيه فلا يبقى فعل إلا مدلولاً عليه من الشرع.

مسألة

المندوب مأمور به دون المباح لأنه مقتضى ومطلوبٌ. لكن لا يذم تاركه، والواجب كذلك لكن يذم تاركه. وأما المباح فليس بمقتضى ولا مطلوب.
وقال قوم: المندوب غير مأمور به، وهو فاسد من وجهين:
(أحدهما): أنه شارع في اللسان انقسام الأمر إلى أمر ايجاب واستحباب.
(الثاني): أن فعل المندوب طاعة وهي بامتثال الأمر. <36>

فإن قيل: الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مخير فيه، وقولكم أن الممتثل يسمى مطيعاً يعارضه أنه لو ترك لا يسمى عاصياً قلنا لا تخيير فيه بمعنى تسوية الطرفين لأنه رجح فيه الفعل بربط الثواب.
وأما قولكم أنه لا يسمى عاصياً بالترك فلان العصيان اسم الذم وقد أسقط عن تارك المندوب وغاية الأمر أنه يسمى مخالفاً فحسبُ.

مسألة

يستحيل أن يكون الفعل الواحد واجباً وحراماً، لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فإنه ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالعدد، أما الواحد بالنوع كالسجود فإنه يجوز أن يؤمر باعتبار بعض الأفراد وينهى عنه باعتبار بعض آخر كالسجود يجب لله تعالى ويحرم لما سواه، ومن خالف من المعتزلة ذاهباً إلى أن السجود نوع واحد وقد أمر به فلا ينهى عنه وإلا لتناقضٍ، فالساجد للصنم عاصٍ بقصد تعظيم غير الله تعالى، فقد أخطأ خطأً فاحشاً لأنه لما تعدد أفراد النوع، تغاير متعلق الأمر والنهي ولم يحصل تناقض.

مسألة

ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر.
أما الواحد بالعدد فكصلاة زيد في دار مغصوبة فإن حركته فيها واحدة ومعلٌ معينٌ شخصاً...
والذين سلَّموا هناك نازعوا هنا وادعو أنها لا تصح، لأن القول بصحتها يؤدى إلى أن يكون الفعل الواحد حراماً واجباً وفيه تناقض، فقيل لهم: هذا خلاف إجماع السلف فإنهم ما أمروا الغاصبين بقضاء الصلوات المؤدّاة في الأماكن المغصوبة ولا نَهوهُم عنها، فأشكل الجواب <37>

على القاضي أبي بكر فقال: يسقط الواجب عندها لا بها بدليل الإجماع، مع أنه لا يقع واجباً لأن الواجب ما يثاب عليه، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وهو واحد بالشخص، وهذا غير مرضي، لأن الفعل وإن كان واحداً بالشخص لكن له جهتان متغايرتان، لكون الصلاة معقولة دون الغصب وبالعكس فصح القول بتغاير متعلقي الأمر والنهي، قلتُ ولما كانت الجهة الثانية غير لازمة للأولى لجواز وقف المحل للمسجد مع الشروع في الصلاة لم يكن النهي راجعاً إلى لازمها، كما لم يرجع إلى نفسها بخلافها في الأوقات المكروهة فإنه لما بطلت الصلاة فيها دون سائر العبادات قالوا برجوع النهي إلى نفسها، وفيه تأمل، والظاهر ما قاله بعض المحققين من رجوعه إلى لازمها، لفناء جزء من الوقت بها، انتهى...

فإن قيل قد تقرر أنه كلما أخلّ عمل بشرط للعبادة أفسدها والغصب يخل بنية التقرب المشترطة في الصلاة، قلنا: لنا ثلاثة أجوبة.

(الأول): أنه لما انعقد الإجماع على صحة تلك الصلوات لم تكن نية التقرب[1] شرطاً لها أو لم تختل بالغصب.

(الثاني) أنا ننوي التقرب بقراءة الآيات والأذكار وإن كنا نعصي باشغال المحل بالقيام والقعود.

(الثالث): أنا نقول بم تنكرون على القاضي حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بها بدليل الإجماع فسلّم أنه معصية، وقال إن الأمر بالشيء لا يدل على الإتيان بالمأمور مُجزئ، والنهي لا يدل على عدم الإجزاء بل يؤخذان من دليلٍ آخر.

فإن قيل هذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟ <38>

[1] وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الإضافة إلى الله تعالى. أصله.

قلنا قطعية، لأن من صحح فمستنده الإجماع وهو دليل قطعي.
فإن قيل: كيف تدعون الإجماع؟
والإمام أحمد رضي الله عنه ذاهب إلى بطلان هذه الصلاة، قلنا الإجماع حجة عليه أيضاً لسبقه، قلت ولعله لم يثبت عنده وإلا فحاشاه عن خرق الإجماع، انتهى...

مسألة

كما يتضاد الحرام والواجب يتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر إلا أن تنصرف الكراهة عن ذات الأمور إلى غيره ككراهة الصّلاة في الحمام وبطن الوادي وعطن الإبل للتعرض للتلوث والسيل ونفار الإبل وكل ذلك يشوش القلب ويذهب الخشوع...

مسألة

المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضادُّ وجوبه.
وما يرجع إلى خارج مفارق فيجامع، وإلى ما يرجع إلى وصفه.
وقد اختلفوا في هذا القسم [1] وهو كأن يوجب الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهي عن إيقاعه يوم النحر، وكالطلاق في الحيض، وسفر العبد الآبق.
فجعل أبو حنيفة رضي الله عنه هذا قسماً ثالثاً. والشافعي رضي الله عنه الحق هذا بكراهة الأصل ولم يجعله قسماً ثالثاً..

[1] ورأى أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل.

وحيث نفذها [1] أرجعه إلى أمر خارج مفارق. وفي المسألة نظران:
إحداهما في مقتضى النهي من حيث اللفظ وسيأتي.
والثاني في تضاد هذه الأوصاف وما يعقل اجتماعهما مع الأمر. مثلاً إذا قال السيد لعبده آمُرُك بالخياطة وأنهاك عن إيقاعها وقت الزوال، فإذا خاط فيه فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو أنه ما أتى بالمطلوب؟ فيه نظر والصحيح أنه ما أتى به، وأن المنهى عنه الخياطة الواقعة وقت الزوال...
لا الوقوع في وقته مع بقاء الخياطةِ مطلوبةً، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع.
فإن قيل فلم صحّت الصلاة في أوقات الكراهة عند بعض وفي الأماكن السبعة، بطن الوادي والحمام وأعطان الإبل والمقبرة والمزبلة والطريق المَعْبَر والمحل الغصوب، وما الفرق بينها وبين صوم النحر حيث قالوا بفساده؟
قلنا من صحح تلك الصلوات صرف النهي عن أصلها ووصفها اللازم إلى غيره.
وقد اختلفوا في صحة الصلاة في الأوقات المكروهة للتردد في أن النهي عن إيقاع الصلاة من حيث إنه إيقاعها أو من أمر خارج مقارن، وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رضي الله عنه ببطلانه لأنه لم يظهر له انصرافه عن عينه ووصفه اللازم ولم يرتض قولهم أنه نهى عنه لما فيه من ترك إجابة دعوة الله تعالى....

[1] أي نفذ المراد التي ورد بها النهي من هذا القسم وحكم بصحتها كحكمه بوقوع الطلاق في وقت الحيض مع كونه منتهياً عنه. من الأصل

مسألة

اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟
وللمسألة طرفان: طرف متعلق بالصيغة، ولاشك في اختلاف الصيغتين.
وطرف متعلق بالطلب النفسي، ولا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فإنه واحد لا تعدد فيه.
فليفرض في العباد، فهل طلبه الشيء طلب ترك ضده معنى؟
فقال القاضي نعم، والآمرُ بالشيء ناهٍ عن ضده فالطلب واحد بالنظر إلى القيام مثلاً أمرٌ وإلى القعود نهي.
واستدل عليه بأنه لو كان غيره لكان ضداً أو مثلاً أو خلافاً له، والكل باطل. أما الأولان فلامتناع اجتماعهما وقد اجتمعا.
وأما الأخير فلأنه لو كان كذلك لجاز [1] وجود أحدهما بدون الآخر بل مع ضدّه فينجز إلى جواز اجتماع الأمر بسكون زيد وحركته في حال واحد، وذلك مستحيل قطعاً.
ونحن لا نسلم أن الآمر بالشيء ناه عن ضده بل يجوز أن يكون آمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا آمراً ولا ناهياً. وعلى الجملة فالذي صح عندنا أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه ولا <41>

[1] هذه النقطة هي محل اشتباه القاضي فأنجز الأمر عنده إلى القول بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده وفي الحقيقة لا يلزم من كونهما متخالفين جواز وجود أحدهما بدون الآخر لجواز أن يكونا متخالفين متلازمين كحلاوة السكر وبياضه. من الأصل.

أنه يتضمنه ولا أنه يلازمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده، نعم ترك الأضداد ذريعة له بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب. فإن قيل: فقد قلتم إن ما لا يتم الواجب إلا به واجب، قلنا: نعم ولكن ذلك بحسب الوجود، لا الطلب الذهني.

الفن الثالث من القطب الأول
في أركان الحكم

وهي الحاكم والمحكومُ عليه والمحكومُ به ونفسُ الحكم
أما الحكم فقد ذكرناه وهو الركن الأول:
الركن الثاني الحاكم
وهو المخاطِبُ فإن الحكم خطابٌ وكلامٌ فاعلُه متكلِّم ومخاطبٌ.
ولا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا.
وأما استحقاق نفوذه فليس إلا لله الذي له الخلق والأمر فتبارك الله أحسنُ الخالقين...
وأما غيره فإنما يجب إطاعته بإيجاب الله تعالى وإلا فلا مرجح. فإن قيل لا بل من قَدَرَ على التوعد وتحقيقه حساً فهو موجب، قلنا: أولاً، لا يلزم التوعد في الوجوب.
وثانياً: العقابُ المُتوَعَّدُ هو ما في الآخرة ولا يقدر عليه غيره تعالى.
ولو عممناه عما في الدنيا لجاز أن يُوجب غيره. لكن بمعنى ظن تحقق ما توعد عليه لأتيقنه. <42>

الركن الثالث المحكوم عليه

وهو المكلف، وشرطه العقل وفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة والمجنون والصبي.

فإن قيل وجب نحو الزكاة والغرامة في مال الصبي، قلنا استقرارها عليه من قبيل خطاب الوضع ويكون سبباً لخطاب الولي بالأداء من ماله.

فإن قيل فالصبي المميز: مأمور بأداء الصلاة.

قلنا مأمور من طرف وليه وهو مأمور من الله تعالى.

فإن قيل فإذا قاربَ البلوغَ عَقَل ولم يكلفه الشرع.

قلنا العقل خفي لا يمكن الوقوف على حده الذي عليه مدار التكليف فنصب له علامة هي البلوغ. وتكليف الناسي والغافل محال، أما ثبوت الأحكام بأفعالهما فمن ربط الأحكام بالأسباب.

فإن قيل فقد كلف الله تعالى السكران وقال – ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [1].

قلنا إنه خطاب مع المنتشي [2].

ومعنى قوله حتى تعلموا ما تقولون حتى يتكامل فيكم الثبات.

<43>

---

[1] سورة النساء آية (43).

[2] أي والمنهيون عنهم هم العقلاء الصاحون فمعنى النهي أن يا أيها الغافلون العاقلون الفاهمون إذا دخلت أوقت الصلاة فلا تشربوا من الخمور ما يؤثر على عقلكم ويمنعكم من أدائها صحيحة جامعة للآداب الشرعية. «المصنف».

أو ورد في ابتداء الإسلام قبل التحريم والمراد به النهي عن الإفراط في الشرب في أوقات الصلاة كما يقال لا تقرب التهجد وأنت شبعان أي لا تشبع فيثقل عليك التهجد.
ومعنى قولنا المعدوم مأمور أنه مأمور على تقدير الوجود لا إنه مأمور في حالة العدم، فكما لا يبعد عند مثبتي كلام النفس أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد كذلك المعنى القائم بذاته تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بهم على تقدير الوجود فإذا وجدوا صاروا مأمورين.
ومثل هذا جاز في حق الصبي والمجنون ولا يسمى هذا المعنى في الأزل خطاباً ولكنه يسمى أمراً على الصحيح فهو تعالى لم يكن مخاطباً في الأزل عباده المعدومين إذ ذاك ولكن أمرهم ونهاهم على تقدير الوجود، كما يقول السيد لعبده صم غداً ولا تكلم فيه أحداً...

الراكن الرابع: المحكوم فيه:

وهو الفعل الاختياري، وللداخل تحت التكليف شروط.
الأول: صحة حدوثه فلا يكلف بالقديم والمحال كقلب الأجناس وجمع الضدين.
الثاني: جواز كونه مكتسباً للعبد فلا يكلف زيد كتابة عمرو.
الثالث: كونه معلوم التميز للأمور كما يلزم علمه بكونه مأموراً.
الرابع: أن يصح إرادة إيقاعه طاعة [1] ويستثنى النظر المعرف لوجوب الشيء وأصلُ إرادة الطاعة. <44>

---

[1] يستثنى من هذا شيئان أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الإتيان به والثاني أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة والتسلسل، من الأصل.

مسألة

ذهب قوم إلى أن إمكان حدوث المكلف به ليس بشرط بل يجوز التكليف بما لا يطاق، ونُسِبَ إلى الأشعري ولزم مذهبه بوجهين.

(أحدهما): أن الاستطاعة مع الفعل، والأمر قبله.

(والثاني): أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في إيجاد المقدور، فكل عبد مأمور بفعل الغير أي ذاته تعالى وتقدس، واستدل بثلاثة أشياء.

أحدهما: قوله تعالى ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [1]. فإن المحال لا يُسأل دفعهُ. وضُعِّف بأن المراد منه ما يثقل.

الثاني: أن الله تعالى كلَّفَ أبا جهل بالأيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم.

ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [2] الآية .

وضُعِّف أيضاً بأنه أمر بالتوحيد والرسالة، والأدلة منصوبة والعقل حاضر فأمكن الإتيان بالمكلف به وإن علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، قلت وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ الآية لم يكن إذا ذاك من جملة ما جاء به.

وإنما نزل بَعدُ إقناطاً عن أيمانه وإيمان أشباهه.

الثالث: إنه لو استحال فإما لصيغته أو لمعناها أو لمفسدة أو لمناقضة الحكم والكل باطل.

والجواب أنه يمتنع لمعناه إذ التكليف طلب يستدعي مطلوباً مفهوماً للمكلف وما لا يفهمه لا يخاطب به. <45>

---

[1] آية/ 286 من سورة البقرة. أي لو كان التكليف بما لا يطاق محالاً لما علَّمنا الله سؤال دفعه لأن المحال لا يقع فلا يسأل دفعه لكنه علمَّنا سؤال دفعه فالتكليف به جائز.

[2] آية/ 6 من سورة البقرة.

فإن قيل إذا لم يعلم عجز المكلف أمكن الطلب.
قلنا مبني على الجهل وهو على الله تعالى محال.
فإن قيل إذا لم تؤثر القدرة الحادثة كان كل تكليف تكليفاً بما لا يطاق.
قلنا مدار التكليف سلامة الأسباب التي بها الاستطاعة.

مسألة

كما لا يجوز الأمر بالضدين لا يجوز النهي عنهما.
فإن قيل فما تقولون فيمن توسط مزرعة عدواناً [1].
قلنا يؤمر بالخروج على قصد التوبة وأهون الضررين يجب بالإضافة إلى أعظمهما [2]. فإن قيل فله يضمن ما أفسده بالخروج عنها، قلنا الضمان لا يستدعي العدوان. فإن قيل الأمر بوجوب إتمام الحج الفاسد وقضائه في معنى لا تعتقدوا فساده ولا تعتقدوا صحته وذلك [3] نهى عن الضدين. <46>

---

[1] فإنه يحرم عليه المكث فيها ويحرم عليه الخروج عنها لإشغاله ملك الغير فينهي عنهما معاً مع أنك قلت بل ينهي عن الضدين. المصنف.
[2] أصل الجواب أن لا ينهي عنهما معاً بل ينهي عن المكث فيها ويؤمر بالخروج وإن كان فيه إشغال ملك الغير لأنه أهون ضرراً من المكث فيها وأهون الضررين يعتبر لأجل دفع أشدهما. المصنف.
[3] فإنه لما وجب إتمامه فكأنه قيل لا تعاقد فساده ولما وجب قضاؤه فكأنه قيل لا تعتقد صحته والصحة والفساد ضدان وقد نهى عنهما.

قلنا مُفسده بنحو الوطء مأمور بإتمامه لكن لا لصحته. والقضاء بأمر مجددـ
فإن قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث قال لو مكث المتوسط في مزرعة عدوانا عصى، ولو خرج لعصى، وأنه لم ألقى نفسه في هذه الورطة ينسحب حكم العصيان على أفعاله.
قلنا مَن ألقى نفسه من سطح فانكسرت رجله إنما يعصي بالإلقاء لا بالصلاة قاعداً ولا يكلفُ القيامَ فيها، فقوله ينسحب حكم العصيان على أفعاله إن أراد به أنه ضمن ما أتلفه بالخروج فقد قلنا الضمان لا يوجب العدوان، وإن أراد أنه نهى عن خروجه كما نهى عن مكثه فقد قلنا إنه أمر بالخروج تقليلاً للضرر. وإذا أمر به فلا يعصى لأن العصيان تابع للنهي.
فإن قيل فإن رجحتم الخروج تقليلاً للضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان لو مكث عليه قتله ولو انتقل قتل مثله.
قلنا يحتمل الأمر بالمكث فإن الانتقال فعل مستأنف ويحتمل القول بالتخييرـ والقولُ بأن لا حكم فيبقى على ما كان قبل الشرع.

مسألة

اختلفوا في مقتضى التكليف، وما عليه الأكثر أنه الأقدم أو الكفّ.
وقال بعض المعتزلة إنه قد يقتضي الكفّ وقد يقتضي أن لا يفعل وأنكره الأولون بأن المنتهى مُثابٌ ولا ثواب إلا على الفعل وأن لا يفعل عدمٌ بُحتٌ. <47>

والصحيح أن الطلب منقسم.
فإن كان أمراً فالمطلوب فيه كف في نحو صم وإقدام في نحو شم أو نهياً كلا تشرب.
فإن صدر المنهي عنه من المكلف فالمطلوب الكف ويثاب عليه كما يعاقب على الشرب. وأما من لم يصدر عنه فلا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد الكف مع التمكن فيثاب.

مسألة

فعلُ المُكرهِ يجوز أن يدخلَ تحت التكليف خلافاً للمعتزلة مستدلين بأنه لا يصح منه إلا فعل ما أُكرِهَ عليه فلا تبقى له خيرة.
وذلك لأنه قادر على تحقيقه وتركه فالمُكره على فعل أمكن أن يكلف بتركه.
ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه إذا أكره على قتل معصوم كما أمكن أن يكلف به إذا أكره على قتل حيّة همَّت بلدغ مسلم فإنه مكلف به شرعاً لكن إنما يكون الامتثال طاعة إذا كان الانبعاث بداعية الشرع دون الإكراه.

مسألة

ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلاً إذ ذاك بل يتوجه الأمر بالشرط والمشروط ويكون مأموراً بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بالفروع ويكون أمراً بشرطها أعني الأيمان أيضاً كما يكلف المُحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء. وأنكره أصحاب الرأي. <48>

والخلاف إما في الجواز، أو في الوقوع، أما الجواز فواضح، وأما الوقوع فقد دل عليه أدلة.
الأول:
قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [1] فأخبر تعالى أنه عذبهم بترك الصلاة ونحوه.
فإن قيل: لا حجة في قول الكفار، قلنا: أجمعت الأمة على أنه تعالى ذكره في معرض التصديق وبه يحصل التحذير.
فإن قيل العقاب بالتكذيب فقط وذكر غيره للتغليظ، قلنا لا يجوز التغليظ بترك الطاعات لو لم تكلف بها كما لا يجوز التغليظ بترك المباحات.
فإن قيل عوقبوا بترك الإيمان ولكن ما أوجب الجهل بقبح ترك الصلاة ونحوه ذُكر معه، قلنا هذا ترك للظاهر من غير دليل ويوجب التسوية بين الكافر القاسي المفسد وغيره على خلاف الإجماع ويستلزم أن لا يعاقب على ترك الإيمان من ترك النظر لخروجه بتركه عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان.
فإن قيل معنى قوله لم نك من المصلين لم نك من المؤمنين، لكن عرَّفوا أنفسهم بترك علائم المؤمنين.
قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك إلا بدليل.
الثاني:
قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آَخَرَ﴾ [2] فإنه نصّ في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنى. <49>

---
[1] الآية/ 42، 43 من سورة المدثر.
[2] الآية/ 68 من سورة الفرقان.

الثالث:
انعقاد الإجماع على تعذيب الكافر لتكذيب الرسول كما يعذبُ على تكذيب المُرسل وهو الله تعالى.
قالوا لا معنى لوجوب الصلاة مع استحالة فعله في الكفر وانتفاء وجوبها لو أسلم قلنا وجبت حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركها وترك الإيمان. لكنه إذا أسلم عُفي له عما سلف.
فإن قيل كيف تجب بشرط الإسلام وهو مُسقط لها؟ قلنا لا بُعد في قولنا استقر الوجوبُ بالإسلام وسقط بحكم العفو.
فإن قيل: فَلِمَ وجب القضاء على المرتد دون الكافر؟
قلنا: القضاء إنما هو بأمر مُجدد فيتبع فيه الدليل.
ولا حجة فيه إذ قد يجب القضاء دون الأداء كما في صيام الحائض وبالعكس كما في صلاة الجمعة واعتذر الفقهاء بأن المرتد التزام بالإسلام القضاء دون الكافر وهذا ضعيف وأقول في المرتد علقة الإسلام فلا يقبل منه غيره ويلزمه حكمه بخلاف غيره.

الفن الرابع من القطب الأول في مظهر الحكم

وهو السبب وكيفية نسبة الحكم إليه وفيه أربعة فصول <50>

الفصل الأول
في الأسباب

ونعني بها ما أضاف الشارع أحكامه إليها كما في قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [1] وهذا ظاهر في ما يتكرر من العبادات.
أما غيره كالإسلام والحج فلا حاجة لإضافته إليها إذ يمكن أن يقال يعلم الأول بالأدلة المنصوبة.
والثاني بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [2] هذا قسم العبادات. وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها، وأما قسم المعاملات فلحلّ الأموال والأبضاع وحرمتها أسباب كالبيع والنكاح والطلاق وهذا واضح، وإنما المقصودُ أن نَصْبَ الأسباب أسباباً أيضاً حكمٌ من الشرع فلله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد والثاني نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه ولذلك يجوز تعليله ثمَّ السَّببُ مشترك يطلق [3] في مقابلة المباشرة كحفر البئر وعلى سبب العلة كالرمي للقتل وعلى ذاتها مع تخلف وصفها كاليمين للكفارة وعلى العلة الموجبة وهذا أبْعَدُها بحسب وضع اللسان.

---

[1] آية/ 78 من سورة الإسراء.
[2] آية/ 97 من سورة آل عمران.
[3] وأطلقوه على أربعة أوجه، الأول ما يطلق في مقابلة المباشرة إذ يقال أن حافر البئر مع المُردى فيه صاح سبب والمُردى صاحب علة. الثاني تسميتهم الرمي سبباً للقتل من حيث إنه سبب للعلة وهو الجرح المزهق وهذا حقيقة علة العلة. الثالث ذات العلة سبب مع تخلف وصفها عنه ووصف العلة ما يكون منشأ لتأثيرها كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب سبب دون الحول والحول شرط. والرابع تسميتهم الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة وهذا خلاف وضع اللسان فإن السبب عبارة عما يحصل الحكم عنده لابد منه.

الفصل الثاني

في وصف السبب بالصحة والفساد والبطلان

أعلم أنه قد تطلق على غير الأسباب كالعبادات، فالصحيح منها عند المتكلم ما وافق الشرع وإن لم يسقط القضاء. وعند الفقهاء ما أجزأ وأسقطه. وقد تطلق على الأسباب كالعقود. فالصحيح منها ما أفاد الحكم المقصود منه، والباطل بخلافه. ويرادفه الفاسد عند الشافعي خلافاً لأبي حنيفة حيث جعله واسطة، وقال ما كان غير مشروع بوصفه كالربا مشروع من حيث إنه بيع ممنوع من حيث اشتماله على زيادة في العوض.

الفصل الثالث

في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة

الأداء. فعل العبادة في الوقت المقدَّر له. والقضاء: فعلها بعد خروجه. والإعادة. فعلها ثانياً في وقته لخلل.

ويتصدى النظر في شيئين:

(أحدهما): أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم (أي يموت) فكما أنه يعصي بتأخيرها إذ ذاك لو أخَّرها وعاش حتى فَعَلَه فهو أداء عندنا، خلافاً للقاضي حيث جَعَله قضاءً لتقدم وقته ظنَّاً.

(الثاني): إن الزكاة على الفور عند الشافعي رضي الله عنه فلو أخر ثم أدى فيلزم على وزان كلام القاضي أن يكون قضاءً. والصحيح أنه أداءٌ. ثم القضاء تلو الأداء فيطلق في مقابل ما أطلق عليه حقيقة أو مجازاً. وللأداء أحوال.

(الأول): أن يكون واجباً والإتيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة.

(الثاني): أن لا يكون واجباً كصيام الحائض فإذا صامت بعد الطهر فيسمى قضاءً مجازاً.

فإن قيل فلم تنوي قضاء رمضان.

قلنا إن نَوَت قضاءَ ما مَنَعَ الحيضُ مِن وجوبه (أي وجوب أدائه) فهو كذلك أو قضاءَ ما وجب عليه حالةَ الحيض فهو خَطَأ. <53>

فإن قيل فلينوِ البالغ قضاءَ ما فات في الصِّبا. قلنا لو أُمِر بذلك لنواه ولكن لم يجعلُ فواتُ الإيجاب بالصِّبا سبباً لإيجابِ فرضٍ مُبْتَدأٍ بعد البلوغ.

(الثالث): فعل المريض والمسافر إذا لم يجب عليهما الصوم لكنهما إن صاما وقع عن الفرض وهذا يحتمل أن يُقال إنه مجاز ويحتمل أن يُقال إنه حقيقة، إذ لو فعله في الوقت لصحَّ.

فإن قيل فالنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لأنهما لا يكلَّفان.

قلنا هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ولكنَّ الله عفى عنهما بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما الإمساك بقية النهار.

(الرابع): حال المريض فإن لم يخش الموت عن الصوم فكالمسافر وإن خشية أو الضرر العظيم فيعصي بترك الأكل فهو كالحائض، فلو صام يحتمل أن يُقال إنه لا ينعقد، وعلى هذا فلو تداركه بعد فتسميته قضاءً مجاز. <54>

الفصل الرابع
في العزيمة والرّخصة

الرخصة ما وسع للمكلف في فعله للعذر مع قيام السبب.
والعزيمة بخلافها.
فترك صيام شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة كما أبيح في الأصل من الأكل والشرب. وسقوطُ صوم رمضان عن المسافر رخصة. وعلى الجملة فقد تطلق حقيقة ومجازاً.
فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر وأكل الميتة وشرب الخمر للإكراه والمجاعة والاغتصاص بلقمة لا يسيغُها غيرها.
والمجاز البعيد تسميته ما حُطَّ عنَّا من الأغلال الواجبة على الأمم السَّالفة. وما لم يجب علينا ولا على غيرنا فليست رخصة أبداً.
وتتردد بين هاتين الدرجتين صور منها القصر والفطر في حق المسافر والتيمم عند المرض أو الجراحة لا عند فقد الماء.
فإن قيل إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً بفقد الماء فسبب تحريم الكفر وشرب الخمر وأكل الميتة مندفع عند خوف الهلاك، قلنا المحرِّم في الميتة الخبث وفي الخمر الإسكار وفي الكفر الجهل أو الكذب على الله تعالى. وهي باقية، واندفع حكمها بالخوف فتسمى رخصة.
فإن قيل: فالرُّخص تنقسم إلى ما لا يعصى بتركه فلا يجب، وإلى ما يعصى به كترك أكل الميتة عند خوف الهلاك فيجب، وكيف يسمى <55>

ما يجب رخصة؟
قلنا هي وإن كانت واجبة لكن من حيث إن فيها فسحة تسمى رخصة. ومنها السلم وهو بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال، فقد يُقال إنه رخصة لأن عموم النهي عن بيع ما ليس عنده أوجب تحريمه، وحاجة المفلس اقتضت الإباحة.
ويمكن أن يُقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا.
وقال بعض: الرُّخصة ما أبيح مع كونه حراماً، وهو متناقض.
وحذق قوم فقالوا: رخص فيه مع كونه حراماً، وهو كالأول. <56>

القطب الثاني
في أدلة الأحكام

وهي الكتاب السُّنَّة والإجماع ودليل العقل المقرر على النّفي الأصلي.

الأصل الأول، كتاب الله تعالى

وهناك نظرات.

(النظرة الأولى)

في حقيقته: وهي كلام قائم بذاته، وصفة من صفاته القديمة. ويطلق الكلام على الألفاظ الدالة على ما في النفس وعلى المدلول وهو المعنى النفسي. وينقسم هذا إلى خب واستخبار، وأمر ونهي، وتنبيه. ويخالفُ الإرادة والعلم [1].

(فصل): كلام الله واحد، ومع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام.

وأما كلامنا النَّفسي فمتعدد كعلمنا. ويَفرق بأنَّ واحداً مِنَّا لا يقدر أن يُعرِّف غيره كلامه النفسي إلا بلفظ أو رمْز أو فعل. والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علماً ضرورياً بكلامه بدون توسط حرف أو صوت. كما وقع لسيدنا موسى على نبيَّنا وعليه الصلاة والسلام. وبذلك سُمِّي كليم الله تعالى.

(النظرة الثانية)

في حدِّه: وهو ما نقل إلينا بين دفَّتي المصحف على الوجوهِ السبعةِ المشهورة نقلاً متواتراً. <57>

---

[1] ويتعلق بمتعلقاتها لذاتها كما تتعلق الإرادة بالقدرة والعلم.

فإن قيل هلَّا حددتموه بالمعجز.
قلنا لأن إعجازه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله [1].
فإن قيل لِم شرطتم التواتر؟
قلنا: ليحصل العلم به، فإن الحكم بما لا يعلم جهل.

مسألة

لا تثبت القراءة بدون التواتر فالتتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول، وإن قرأ ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات لأن هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما أعتقده مذهباً.
وقال أبو حنيفة يجب لأنه وإن لم يثبت كونُه من القرآن فلا أقل من كونه خبراً ويجب العمل بخبر الواحد.
وهذا ضعيف، لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه. وهو اِن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً، لأنه لو كان قرآناً لبلّغه النبي صلى الله عليه وسلم وجوباً إلى عدد التواتر. وإن لم يجعل منه احتمال أن يكون ذلك مذهباً له لدليل دلَّ عليه كما احتمل أن يكون خبراً، والمحتمل لذلك لا يجوز العمل به وإنما يجوز العمل بما صرَّح الراوي بسماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم.

[1] إذ يُتصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله ولأن بعض الآية ليس بمعجز منه وهو من الكتاب.

مسألة

البسملة آيةٌ من القرآن في أثناء النمل كما أنها ليست منه أول البراءة إجماعاً قطعيّاً.
واختلف فيما في أوائل السور.
ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنها آية فيها وهو الصحيح.
وتردد في أنها آية برأسها أو مع أول آية بعدها.
وهنا أدلّة، ومنها: الإجماع على أن ما بين دفتي المصحف كتاب الله كما تقدم. ومنها ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما (كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم صورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم) [1]. ومنها ما روي عنه أيضاً أنه قال: سرق الشيطان من الناس آيةً من القرآن، لمّا ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة [2].
ومنها أنَّ القرآن نزل معجزة، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بإظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم <59>

---

[1] روى أبو داود بلفظ (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» ج 1/209. وقال ابن كثير صحيح الإسناد ج1/30.
وذكر الهيثمي (عن ابن عباس قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف خاتمة السورة حتى تنزل ببسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزلت بسم الله الرحمن الرحيم عرف أن السورة قد خُتمت واستقبلت – وابُتدأت سورة أخرى – قال الهيثمي: قلت: اقتصر أبو داود منه على قوله – لا يعرف السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم – رواه البزار بإسناد رجال أحدهما رجال الصحيح – مجمع الزوائد 2/109.

[2] روي عن نعيم المجمر قال (صليت وراء أبي هريرة، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم: ثم قام بأم القرآن... الحديث) إلى أن قال: قال أبو هريرة: (والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم) رواه النسائي ج2/134.
وما روي عن ابن عباس رضي لله عنهما: (إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة). قال الهيثمي رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورجاله موثقون ج2/109.

وهم أهل التواتر وكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضايقون في الحروف ويمنعون من كتابة أسماء السور والتعاشير والنقط، فلولا أنها من القرآن لما كتبوها بخطّه.
وقال القاضي: إنها منها أول الفاتحة، وأما في غيرها فنزلت للتبرك والفصل بين السُّور. فإن قيل: قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرآناً. والقرآن لا يثبت بالظن. قلنا: صحَّت أخبار صريحة في وجوب قراءتها فيها. وقد صحَّ بالتواتر أنها من القرآن، وإنما التردد في أنها قرآن مرة في النمل، أو مرات أوائل السور [1]. وأدلّتنا وإن لم تكن قاطعة، فكالقاطع في أنها منها فيها.

مسألة

النظر الثالث في ألفاظه:
المجاز واقع في القرآن. ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [2].

مسألة

قال القاضي: القرآن عربي كله لا عجمية فيه. ونحو المشكاة والإستبرق والأب أصلها عربي.
واستدل بقوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [3]. وهذا غير مرضي عندنا. واشتمال القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي، وقد استعملتها العرب في ألسنتهم لا يخرجه عن العربية. <60>

[1] اللام للعهد أي غير براءة.
[2] آية/ 82 من سورة يوسف.
[3] آية/ 103 من سورة النحل.

مسألة

القرآن محكم ومتشابه.
والمحكم المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال.
والمتشابه بخلافه، كالأسماء المشاركة نحو القرء واللمس، والذي بيده عُقدة النكاح، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى التأويل.
فإن قيل: هذا الواو في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [1] للعطف، أم لا؟ قلنا: كل محتمل، فإن كان المراد به يوم القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب قوماً بما لا سبيل إلى معرفته لأحدٍ منهم. فإن قيل: فما معنى الحروف في أوائل السور؟ قلنا: قد كثرت الأقوال فيها وأقربها أنها أسامي السور. فإن قيل: العرب إنما تفهم من نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [2] ، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [3] الجهة والاستقرار، وقد أريد غيره فهو من المتشابه. قلنا: هيهات هيهات، فإنها كنايات، واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثله شيء.

النظرة الثالثة في أحكامه

ومنها التأويل، والتخصيص، والنسخ، وسيأتي الأولان فلنشرع في الثالث.

كتاب النسخ

وفيه أبواب <61>

---
[1] سورة آل عمران آية/7.
[2] سورة الأنعام آية/61.
[3] سورة طه آية/5.

الباب الأول
في حده وإثباته

وحدّه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

فدخل فيه النسخ باللفظ والفحوى والمفهوم وسائر النواسخ، ورفع سائر الأحكام. وخرج التشريع ابتداء، وانتهاء الأحكام المؤقتة، والبيانات المتصلة بالأحكام الغير المستقرة.

وعند المعتزلة هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً. وربما أبدلوا الزائل بالساقط، أو بغير الثابت، حذراً من الرفع لامتناعه عندهم من وجوه:

(الأول): إنَّ الحكم إنْ ثبت فلا يمكن رفعه، أولاً فلا حاجة إلى رفعه.

(الثاني): إن كلام الله قديم والقديم لا يتصور رفعه.

(الثالث): إن الحكم إنما ثبت لحسنه فلو ارتفع لانقلب الحسن قبيحاً.

(الرابع): إن ما أمر الله به أراد وجوده وما أراده لا ينهي عنه.

(الخامس): إنه يدل على البداء، فالاستحالة في الأولى من جهة استحالة نفس الرّفع، وفي الثانية من جهة قِدم الكلام، وفي الثالثة من جهة الصفات الذاتية، وفي الرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر، وفي الخامسة من جهة العلم المتعلق به.

وأجيب عن الأول بأن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور.

وحاصله منع استمرار ما يفيد ظاهر الدليل استمراره ومن هنا يفارق التخصيص، فإنه يبين أنه ما أريد بالعام إلا الدلالة على البعض وأما النسخ فيخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه.

وعن الثاني أن المراد قطع تعلق الكلام بالمكلف، لكن سببه من جهة الحاكم، لا من جهة المكلف كالعجز والجنون. وعن الثالث بإبطال الحسن والقبح الذاتيين. وعن الرابع بمغايرة الأمر عندنا للإرادة. وعن الخامس بأن البداء إنما يكون مع الجهل.

والحاكم إذا علم بوادئ الأمور وعواقبها فشرَّع حكماً لحكمة في وقت، ثم أتى بمقابله في آخر لا يلزمه البداءُ أبداً، وإن أوهم الدليل الأول الدوام.

وقد قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1].

فإن قيل إن كان العبد مكلفاً في علمه تعالى إلى وقت النسخ فقد بين النسخ وقت العبادة. أو أبداً فقد تغير العلم والمعلوم. قلنا: مكلف في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق الذي لولاه لدام، كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيداً للملك إلى أن ينقطع بالفسخ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة، بل يعلمه مقتضياً لملك مؤبد بشرط أن لا يطرأ قاطع. نعم يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرط، لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل: فما الفرق بينه وبين التخصيص؟ قلنا هم مشتركان في إيجاب كل تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ، ويفترقان في أن التخصيص بيان أن ما أُخرِجَ لم يكن مراداً، والنسخ يُخرج ما قصد الدلالة عليه، فيحصلُ الافتراق بينهما من وجوه.

(الأول): إن الناسخ يشترط تراخيه، والتخصيص يجوز، أو يجب اقترانه. <63>

---

[1] سورة الرعد آية/39.

(الثاني): إن التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد، والنسخ يدخله.
(الثالث): إن النسخ لا يكون إلا بقول، والتخصيص قد يكون بالعقل والقرنية وسائر أدلة السمع.
(الرابع): إن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى حقيقة أولاً، وأما النسخ فيبطلها بالكلية في المستقبل.
(الخامس): إن نسخ القاطع لا يجوز إلا بقاطع، بخلاف تخصيصه. <64>

الفصل الثاني

في إثبات النسخ

والمنكر أما ينكر الجواز عقلاً، أو الوقوع سمعاً.
أما الجواز فثابت، لأن الامتناع إما لذاته أو لعارض، كمفسدة يتأدى إليها. والأول باطل بما حققناه من معنى الرفع، وكذا الثاني لإبطالنا تلك القاعدة.
على أنه لا بُعدَ في أن يعلم الله مصالح عباده في أمرهم بشيء حتى يستعدوا له بالعزم، أو يمتثلوه ثم يخفف عنهم.
وأما وقوعه سمعاً، فيدل عليه الإجماع لاتفاق الأمة على أن ملة محمد صلى الله عليه وسلم نسخَت ملل من قبل بالكلية، أو في ما يخالفها.
والنص كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آَيَةً مَكَانَ آَيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ [1].
وكقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [2].
فإن قيل: لعله أراد به التخصيص.
قلنا فرقنا بينه وبين النسخ، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ، كيف والتخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه. وإنما هو بيان. < 65>

---

[1] سورة النحل آية/101.
[2] سورة البقرة آية/106.

وقد اشتهر في شرعنا نسخُ تربص المُتوفى عنها الزوج حولاً بأربعة أشُهرٍ وعشر. وتقديم الصدقةِ أمام المناجاة بلا بدل. والتوجه إلىً بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة. <66>

الفصل الثالث

في مسائل تتشعب عن النظر في حقيقته

مسألة

يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن، لأنه رفع لحكم الأمر ومدلوله.
فلو قال صلوا أبداً فيجوز أن ينسخ بعد مدةٍ وجوب الصلاة لا بمعنى أنه لم يقصدْ باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان، بل بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه، حيث كان دوامه مشروطاً بعد النسخ.
فكلّ أمرٍ مُضمَّنٌ بشرط أن لا ينسخ، فكأنه قالوا صلوا أبداً ما لم أنسخ عنكم الأمر، والأمر قبل التمكن حاصل وإن كان مشروطاً بالتمكن لأن الأمر بالشرط ثابت، ولذا يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال.
والمعتزلة لما لم يفهموا هذا أنكروا ثبوت الأمر بالشرط، كما سيأتي فساد مذهبهم.
وأقرب دليل عليه أن المصلي ينوي الفرض وامتثال الأمر في الابتداء، وربما يموت في أثنائها. ولو مات قبلُ لم يتبين أنه لم يكن مأموراً، بل نقول: كان مأموراً بأمر مقيد بشرط، والأمر المقيد به ثابت في الحال، وجد الشرط أو لم يوجد، وهم يقولون: إذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الأمر من أصله. فهذه المسألة فرع لتلك المسألة.
ولذا أحالت المعتزلة النسخ قبل التمكن، وقالوا أيضاً: أنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد في وقتٍ واحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مكروهاً مراداً، مصلحة مفسدة. < 67>

وقد أبطلنا ما يتعلق بذلك.
ويبقى لهم مسلكان.
المسلك الأول
كيف يكون الشيء الواحد في وقت واحد منهياً عنه ومأموراً به على وجهٍ واحدٍ؟ ولنا في الجواب طريقان:
المسلك الأول:
اعتبار اختلاف الوجه.
ونقول: لا نسلم أنه منهي عنه على الوجه الذي يؤمر به، بل على وجهين كما ينهي عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة.
الثانية أنا لا نلتزم إظهار اختلاف الوجه. ونقول يجوز أن يقال: ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك، ولا استحالة، فإن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه.
فإن قيل: إذا علم الله تعالى أنه سينهى عنه فما معنى أمره به.
قلنا: إنما يمتنع ذلك إذا كانت العاقبة معلومة للمأمور، أما إذا كان مجهولاً له معلوماً للآمر فلا امتناع فيه لامتحان المأمور والاستعداد.
وربما يكون فيه لطف وصلاح.
وكيف أنكروا ذلك وجوزوا وعد المطيع بالثواب، ووعيد العاصي بالعقاب بشرط عدم الحبوط في الأول، وعدم المُكفر في الثاني:
المسلك الثاني:
قولهم الأمر والنهي كلام الله القديم الواحد، وهو لا يكون أمراً ونهياً. <68>

قلنا: هذا إشارة إلى إشكالين:
أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى، وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشيء ونهياً عنه، وحلُّ هذا في الكلام.
والثاني أن كلامه واحد، وهو أمر ونهي، ولا يتصور من المكلف السامع اعتقاد الامتثال والاجتناب، وليس واحد منهما بأولى من الآخر. ونقول كلامه تعالى واحد بالذات. متعدد بالإضافة. فهو بالإضافة إلى شيء يكون أمراً، وإلى آخر نهياً ولكن إنما يتصور التكليف إذا سمعها المكلف في وقتين. ومنا من قال: الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور، فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين.
والدليل على جواز النسخ قبل التمكن سمعاً قصة إبراهيم الخليل عليه السلام ونسخ ذبح ولده إسماعيل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [1] وأوله المخالفون بوجوه:
الأول إنه كان هنا ما لا أمراً.
الثاني إنه لم ينسخ الأمر لكن قلب الله عنقه نحاساً مثلاً، فلم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره.
الرابع إن المأمور به هو الإضجاع وإمرار السكين لا حقيقة الذبح.
الخامس جحود النسخ وأنه امتثل ثم التئم المحل واندمل. وفي الكل تعسف لأن منام الأنبياء جزء من النبوة [2]. <69>

---
[1] سورة الصافات آية/107.
[2] ناظر إلى الوجه الأول.

وعلام الغيوب لا يختبر الخليل المحبوب [1]، وإذا لم يكن حقيقة فلا يحصل اختبار، ومجرد الإضجاع لا يسمى ذبحاً وليس بلاء ولا يحتاج إلى فداء [2]، والأمر بالمشروط لا يثبت عندهم بدون تحقق الشرط [3]، ولا معنى للفداء بعد الامتثال والالتئام [4].
فإن قيل: أليس قد قال: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا [5]؟
قلنا معناه عملت في مقدماته عمل مصدق، والتصديق غير العمل.

مسألة

نسخ بعض العبادة نسخ لها لأن حقيقته رفع للحكم وتبديل. فإذا جعلت الصلاة رباعية ثنائية فقد نسخت. إذ كان حكم الأربع الوجوب وقد رفع، والركعتان عبادة أخرى لا أنها بعض من الأربع، وإلا لكان من صلى الصبح أربعاً آتياً بالواجب وزيادة وليس كذلك. وكذلك نسخ الشرط عند التحقيق، فإن إلحاقه بتبعيض القدر أولى. وإما نسخ سُنَّة من سننها فليس نسخاً لها إذ لا تعرض لأصل العبادة..

مسألة

الزيادة على النص نسخ عند قوم، وليس به عند آخرين.
والمختار التفصيل.
فإن لم يتعلق الزائد بالمزيد عليه كوجوب الصوم بعد الصلاة فليس بنسخ. <70>

---

[1] ناظر إلى الوجه الثاني.
[2] ناظر إلى الوجه الثالث.
[3] ناظر إلى الوجه الرابع.
[4] ناظر إلى الوجه الخامس.
[5] سورة الصافات آية /105.

وإلا فإن اتصل به اتصال اتحاد بحيث لا يجزئ المزيد عليه عن نفسه، كما إذا جعلت الصلاة الثنائية ثلاثية فصاعداً فهو نسخ.
أولاً، كزيادة عشرين جلدة على ثمانين عدد جلدات القذف فلا.
فإن قيل: كان الثمانون كاملاً، والآن لم يبق كما له.
قلنا: هو رفع، ولكن ليس ذلك حكماً مقصوداً شرعياً.
قيل: هو نسخ، لوجوب الاقتصار على ثمانين، لأن إيجابه مانع من الزيادة...
قلنا: منعه عنها ليس بطريق المنطوق، بل بالمفهوم. ولا يقول الخصم به كما أنا لا نقول به هنا...
ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم، فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ وليس نسخاً، ثم إنما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر، ثم ورد التغريب بعده، وهذا لا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به.
فإن قيل: التفسيق ورد الشهادة متعلق بالثمانين. فإذا زيد عليها زال تعلقه بها.
قلنا: هما متعلقان بالقذف لا بالحد. ولو سلمنا لكان ذلك حكماً تابعاً له لا مقصوداً.
فإن قيل: فلو أمر بالصلاة مطلقاً ثم زيد شرط الطهارة. فهل هو نسخ؟
قلنا: نعم. لأنه كان حكم الأول الأجزاء بدونها، فنسخ وأمر بها معها. <71>

فإن قيل: فيلزمكم المصير إلى إجزاء طواف المحدث لأنه تعالى قال: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [1]. ولم يشترط الطهارة مع أن الشافعي رضي الله عنه منع الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم: ((الطواف بالبيت صلاة)) [2] وهو خبر الواحد، ولا ينسخ النص.

قلنا: إنما كان اشتراط الطهارة الثابت بخبر الواحد نسخاً لو استقر قصد العموم في الآية، واقتضى إجزاء الطواف مطلقاً، وليس كذلك. كيف؟ ويجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [3] أمراً بأصل الطواف، ويكون بيان شرطه موكولاً إلى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون قوله الشريف بياناً وتخصيصاً للعموم لا نسخاً.

فإن قيل: فما قولكم في تجويز المسح على الخفين؟ هل هو نسخ لغسل الرجلين؟

قلنا: ليس نسخاً لأجزائه، ولا لوجوبه، لكنه نسخ لتعيين الوجوب وجعل الواجب أحد الأمرين.

ويجوز أن يثبت بخبر الواحد.

فإن قيل: فالكتاب أوجب غسل الرّجلين على التضييق. <72>

---

[1] سورة الحج آية /29.

[2] سنن الدارمي ج2/44 باب الكلام في الطواف وتكملة الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما ((إلا أن الله أباح فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير)). ورواه غيره.

[3] سورة الحج آية /29.

قلنا: قد بقي في حق من لم يلبس خفاً على الطهارة.
فإن قيل. قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [1] بوجوب إيقاف الحكم على شاهدين، فإذا حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد فقد رفع الإيقاف. قلنا: ممنوع. كيف والآية لا تقتضي إلا كون الشاهدين حجة، وجواز الحكم بقولهما لا امتناعه بحجة أخرى.

مسألة

ليس من شرط النسخ إثبات بدل للمنسوخ. وقد نسخ النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي. وتقديم الصدقة أمام المناجاة ولا بدل لهما.
أما الجواب عن قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ [2] فهو أنه لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم.
ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً، على أن هذا العموم قد تطرق إليه التخصيص بدليل مثالي الأضاحي والمناجاة.

مسألة

يجوز النسخ بالأخف والأثقل، خلافاً لمن منع بالثاني.
فإن قيل: لا يليق برأفتهِ التَّشديدُ.
قلنا: فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكاليف. <73>

---

[1] سورة البقرة آية /282.
[2] سورة البقرة آية /106.

فإن قيل: قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [1].
قلنا: فينبغي أن يتركهم وإباحة الفعل، ففيه اليسر. ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل، إذ لا يسر فيه.
وأما هذه الآيات فقد وردت في صور خاصة، أريد بها التخفيف، وليس فيه منع إرادة التثقيل والتشديد.
فإن قيل: قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ [2]. والخير ما هو أخفُّ علينا.
قلنا: لا، بل الخير ما هو أجزل ثواباً.
فإن قيل: لا يمتنع ذلك عقلاً، بل سمعاً، لأنه لم يوجد النسخ إلى الأثقل.
قلنا: ممنوع، كيف والصحابة أُمروا أولاً بالأعراض، ثم بالقتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة، ونسخ التخيير بين الصيام والفدية بتعيين الصوم، وحُرِّم الخمرُ والحمر الأهلية ونكاح المتعة [3].
ونسخ جواز تأخير الصلاة في الحرب إلى انجلائها بإيجابها في أثناء، وصوم عاشوراء برمضان [4]. <74>

---

[1] سورة البقرة آية /185.
[2] سورة البقرة آية /106.
[3] تحريم الحمر الأهلية ونكاح المتعة. حديث متفق عليه.
وفي لفظ البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ((إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الإنسية)). البخاري هامش فتح الباري ج7/369.
[4] كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بصيام يوم عاشورا فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر. البخاري هامش الفتح ج4/213.

مسألة

اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر.
فقال قوم: حصل في حقه وإن جهله، وقوم: لا، ما لم يبلغه.
والمختار أن للنسخ حقيقة، وهي ارتفاع الحكم السابق. ونتيجة هي وجوب القضاء وانتفاء إجزاء العمل به.
أما حقيقته فلا تثبت في حق من لم يبلغه، وأمام لزوم القضاء إذا عرف النسخ فبنص أو قياس مثلاً.
فإن قيل: إذا عرف النسخ للقبلة تركها بالنسخ أو بعلمه به، والعلم لا تأثير له، فدل على أن الحكم انقطع بالنسخ، لكنه جاهل به وهو مخطئ معذور.
قلنا: الناسخ هو الرافع، لكن لما كان العلم شرطاً والمشروط متوقفاً عليه لم يتحقق بالنسخ قبل العلم به. <75>

الباب الثاني
في أركان النسخ وشروطه

ويشتمل على تمهيد ومسائل. أما التمهيد، فاعلم أن أركان النسخ أربعة: الناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه، والنسخ، أي المنسوخ له.

فالناسخ هو الله تعالى.

والمنسوخ الحكم المرفوع، والمنسوخ عنه هو المكلف، والمنسوخ به: القول الدال على رفع الحكم الثابت، وقد يسمى الدليل أو الحكم الرافع ناسخاً مجازاً.

(وشروطه أربعة):

(الأول): أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً، كالبراءة الأصلية.

(الثاني): أن يكون النسخ بخطاب لا بنحو الموت والجنون.

(الثالث): أن لا يكون الحكم المنسوخ مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم.

(الرابع): أن يكون الحكم الناسخ متراخياً، لا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [1].

ولا يشترط الرفع للمثل بالمثل، ولا ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ، ولا كون المنسوخ مما يدخله التخصيص، ولا اتحاد <76>

---

[1] سورة البقرة آية /222.

الجنس كالكتاب للكتاب، ولا كونهما نصين قاطعين، ولا كون الناسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ، ولا مقابلة الناسخ للمنسوخ كالأمر للنهي، ولا كونهما ثابتين بالتنصيص، بل لو كان النسخ بلحن القول وفحواه وظاهره جاز، ولا وجود بدل مساو أو أخفّ.

مسألة

كل حكم شرعي قابل للنسخ، إلا أنه لا ينسخ جميع التكاليف، لاستلزام النسخ إذ ذاك عدمه.

مسألة

يجوز نسخ الآية تلاوة وحكماً جمعاً وتفريقاً.
وقال قوم: يمتنع نسخ التلاوة، فإن ما أنزله الله إنما أنزله ليتلى ويثاب عليه.
قلنا: ولا يستحيل أن يكون المقصود منه مجرد الحكم، لكن أنزله الله بلفظ معيّن. فإن قيل: فلينسخ الحكم معها لأنها أصل، والحكم تبع. قلنا: لا، بل التلاوة أيضاً حكم كما أن انعقاد الصلاة بها والتحليل والتحريم المفهومان منها أحكام أخر، وإنما الأصل دلالتها، وليس في نسخ تلاوتها نسخ لها.
فإن قيل: نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض، لأنه رفع المدلول مع بقاء الدليل قلنا: إنما يكون دليلاً عند انتفاء ما يرفع حكمه.
ويدل على وقوعه سمعاً نسخ التّخيير بين الصوم والفدية، وتقديم الصدقة أمام المناجاة. ونسخ التربص حولاً عن المتوفي عنها الزوج.
ونسخ الحبس عن الفواحش بالحدِّ. <77>

والتلاوة باقية.
وأما نسخ التلاوة، فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء الحكم، واشتهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أنزلت عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس معلومات [1].

مسألة

يجوز نسخ القرآن بالسنّة وبالعكس، لأن الكل من الله عز وجل.
ولا امتناع فيه، وقد دل على وقوعه سمعاً نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة.
ونسخُ حرمةِ تحريم مباشرة الأزواج في ليالي الصيام بقوله تعالى. ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [2] ونسخ صوم عاشوراء بصيام رمضان، وليس شيء من المنسوخات في القرآن.
ومِنْ نسخ القرآن بالسُّنَّة نسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله عليه الصلاة والسلام: ((ألا لا وصية لوارث)) [3] لأن آية [4] الإرث لا تمنعها، إذ الجمع ممكن. <78>

---

[1] روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ((كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسوب الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن)). ورواه بلفظ آخر أيضاً ج10/29، 30. بهامش النووي.
[2] سورة البقرة آية /187.
[3] روى للترمذي بلفظ ((فلا وصية لوارث)). وقال حديث حسن ج 3/189 بهامش تحفة الأحوذي. قال الحافظ ابن حجر في إسناده إسماعيل بن عياش وقد قوى حديثه عن الشاميين جماعة من الأئمة منهم أحمد والبخاري وهذا من روايته عن شرحبيل بن مسلم وهو شامي ثقة وصرح في روايته.
[4] يكون الناسخ السنة لا الكتاب بالتحديث عند الترمذي. اهـ. وقد رواه غيره. قال ابن حجر بعدما ذكر من رواه غير الترمذي وعن من روي قال ولا يخلو إسناد كل منهما عن مقال لكن مجموعها يقتضي أن للحديث أصلاً. فتح الباري ج5/278.
وقال الشافعي في الأم: ورأيت متظاهراً عند عامة من لقيت من أهل العلم بالمغازي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في خطبة عام الفتح ((لا وصية لوارث)) ولم أرَ بين الناس في ذلك خلافاً. الأم ج 4/108.
وقد بوب البخاري (باب لا وصية لوارث) قال الحافظ بن حجر: هذه ترجمة حديث مرفوع كأنه لم يثبت على شرط البخاري فترجم به كعادته واستغنى بما يعطي حكمه. الفتح ج5/278، وبلفظ (ليس لوارث وصية....) رواه الطبراني وفيه عبد الملك بن قدامة الجمحي وثقه ابن معين وضعفه الناس مجمع الزواد ج4/214. وفي المسند عن أبي أمامة الباهلي (.... فلا وصية لوارث) ج5/267.

ونسخ إمساك الفواحش في البيوت بقوله صلى الله عليه وسلم: ((البكر بالبكر جلد مائةٍ وتغريبُ عامٍ والثيّب بالثّيبِ جلدُ مائةٍ والرجم)) [1].

فإن قيل: قال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز نسخ السنّة بالقرآن ولا العكس. كأنه يشترطُ اتحادَ الجنس.

قلنا: كلامه إن كان في الجواز عقلاً فلا يخفي أنه يفهم من القرآن وجوب التحوّل إلى الكعبة، مع أنّ التوجه إلى بيت المقدس ثابت بالسنة.

وكذلك عكسه ممكن، وإن كان يقول لم يقع فقد نقلنا وقوعه.

قلت: وقد حقق أن الإمام الشافعي رضي الله عنه يقول. حيث نسخ القرآن بالسُّنَّة فمعهما قرآن معاضد، وحيث نسخت السُّنَّة بالقرآن فمعه سُنة عاضدة إظهاراً لموافقة الله ورسوله. <79>

---

[1] روى مسلم في صحيحه بألفاظ متقاربة. ولفظه ((خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)) ج11/188 بهامش النووي ورواه الإمام أحمد بنفس هذا اللفظ ج3/476.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [1].
قلنا: لاشك أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه، بل بوحي يوحى إليه لكن لا بنظم القرآن.
وإن جوزنا النسخ بالاجتهاد فالإذن من الله عز وجل، فالناسخ حقيقة هو الله تعالى، لكن لا بنظم يتلى، على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال: لا أقدر عليه من تلقاء نفسي، وما طالبوه بالحكم، فأين ذلك من النسخ؟
وبقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [2]. فالسنة لا تكون مثلها. قلنا: قد بينا أن الناسخ هو الله تعالى، وأنه المظهر له على لسان رسوله المفهم إِيَّانا بواسطة نسخ كتابه، ثم لو نسخ الله آية على لسان رسوله ثم نزَّل الله تعالى آية أخرى مثلها فقد حقق وعده، فلم يشترط أن تكون الأخرى هي الناسخة للأولى. ثم نقول: ليس المراد الإتيان بقرآن آخر خير منها، فإن القرآن لا يوصف بكونه بعضه خيراً من البعض، بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف أو أجزل ثواباً من الأولى.

مسألة

الإجماع لا ينسخ به، إذا لا نسخ بعد انقطاع الوحي. <80>

---
[1] سورة يونس آية (15).
[2] سورة البقرة آية (106).

وما نسخ به فالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب، أو سُنَّة.
أما السنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر. والآحاد به وبالآحاد.
وأما المتواتر بالآحاد، فاختلف فيه، والمختار جوازه عقلاً، ووقوعه سمعاً في زمانه عليه الصلاة والسلام بدليل قصة قباء [1].
وتنفيذ آحاد الوُلاة إلى الأطراف وكانوا يُبلِّغون الناسخ والمنسوخ جميعاً. ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، بدليل الإجماع من الصحابة على أنَّ القرآن والمتواتر المعلوم لا يُرفَع بخبر الواحد. والعمل به تلقي من الصحابة لكن في ما لا يرفع قاطعاً.
فإن قيل: كيف تنسخ السنة المتواترة بالآحاد وهو رفع للقاطع بالظن؟ وأما حديث قباء فلعله انضم إليه من القرآن ما أورث العلم.
قلنا: تقدير القرائن المعرفة توجب إبطال خبر الآحاد، وحمل عمل الصحابة على العمل بالقرائن المحضة [2] ولا سبيل إلى ذلك. <81>

---

[1] فإن أهل مسجد قباء تحولوا إلى الكعبة بقول واحد أخبرهم، وكان ذلك ثابتاً بطريق قاطع فقبلوا نسخه عن الواحد.
[2] أي ولا سبيل إلى وضع ما لم ينقل.

وقولهم: إنه رفعٌ للقاطع بالظن باطِلٌ إذ لو كان كذلك لقطعا بكذبِ الناقِل [1].
قلت: القطعي متن الخبر المتواتر، لا دوام حكمه، والمنسوخ هو الثاني.
فإن قيل: بم تنكرون على من يقطع بكذب خبر الآحاد؟ فإن الرسول عليه الصلاة والسلام أشاع الحكم، فلو ثبت نسخه للزمه الإشاعة.
قلنا: وأي استحالة في أن يشيع الحكم، ويكل النسخ إلى الآحاد، كما يُشيع العموم ويكل التخصيص إلى المخصِّص؟

مسألة

لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد خلافاً لشذوذ. زعموا أنَّ ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، غافلين أن النسخ إبطال والتخصيص بيان.
وقال بعض أصحاب الشافعي: يجوز نسخه بالقياس الجلي، ونحن نقول إن أرادوا بالجلي المقطوع به فهو صحيح، كقياس الضرب على التأفيف الناسخ لنص يبيح ضرب الوالدين، وقياس الأمة على العبد في سراية العتق إذا أعتق الشريك الموسر شركه، وقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، وإن أرادوا به المظنون فلا. <82>

[1] ولسنا نقطع به، بل نجوز صدقه، وإنما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه، كما أن البراءة الأصلية مقطوع بها وترتفع بخبر الواحد.

فإن قيل: استحالة رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي؟ قلنا: الصحيح أنه سمعي.
فإن قيل: فما الدليل على امتناعه سمعاً؟
قلنا. يدل عليه الإجماع على بُطلانِ كل قياس مخالف للنَّص، وقول معاذ رضي الله عنه أَجْتَهِدُ رأيي بعد فقدِ النَّص، وتزكية الرسول صلى الله عليه وسلم له، وإجماع الصحابة على ترك القياس بخبر الواحد، فكيف بالنَّص؟
فإن قيل: إذا تناقض قاطعان وأَشْكِلَ المتأخِّر، فهل يثبت تأخُّر أحدهما بقول الواحد؟
قلنا: يحتمل ذلك، وهو الأظهر، لأنه إذا ثبت الإحصان بقول اثنين، مع أنَّ الزِّنا لا يثبت إلا بأربعة، ظهر أن الاحتياط بالشَّرطِ دُونَ المشروط.
ويحتمل أن يُقال: إذا كان المنسوخ قاطعاً، والنسخ بالتأخر، فلا يكفي فيه قولُ الواحِدِ.

مسألة

لا ينسخ حكم بقول الصحابي نُسِخ كذا ما لم يقل سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نَسَخْتُ حكم كذا.
فإذا قال ذلك نظر في الحكم، فإن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله، وإن كان قاطعاً فلا، هذا ما ذكره القاضي.
والأصحّ عندنا أن نقبل، كقول الصَّحابي أُمر بكذا ونُهي عن كذا.

فإن قيل: قالت عائشة [1]: ((ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت النساء اللاتي حظرن عليه)) بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ [2].
قلنا: ليس ذلك مرضياً عندنا، ومن قبل ذلك فإنما قبل للدليل الناسخ ورآه صالحاً له. <84>

[1] روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أحل له النساء)) في التفسير، وقال حسن صحيح. ج4/167 تحفة الأحوذي.
[2] سورة الأحزاب آية (50).

خاتمة

في ما يعرف به تاريخُ الناسخ.

(الأول): إذا تناقَض نصَّان فالمتأخر هو الناسخ.

ويعرف بطرق أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله صلى الله عليه وسلم: ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها)) [1].

(الثاني): إجماع الأمة في حكم على أنه منسوخ.

(الثالث): أن يذكر الراوي التاريخ، ولا يثبت بنحو قوله كان الحكم علينا كذا ثم نسخ، ولا بتأخره في ترتيب كتابة المصحف، ولا بكونِ الراوي من إحداث الصحابة، ولا بكونه أسلم عامَ الفتح، ما لم يقل سمعتُ عامه، ولا بكونه قد انقطعت صحبته، ولا بكون أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية.

الأصل الثاني من أصول الأدلّة

سُنَّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقوله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه، أما على من سمعه شفاهاً فبالذات.

وأما على غيره، فبواسطة المخبرين، إما تواتراً، وإما آحاداً. فاشتمل هذا الأصل على مقدمة وقسمين. <85>

---

[1] روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها....)) صحيح مسلم بهامش النووي ج7/46، وجعل النووي في شرحه لفظ (كنت) وكذلك قال الحافظ ابن حجر أخرجه مسلم من حديث بريدة... لفظه (كنت).

المقدمة في ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار

ومراتبها خمس
(أقواها): سمعت رسول الله يقول كذا أو أخبرني، أو حدثني، أو شافَهَني، وهو الأصل في الرواية والتبليغ.
(الثانية): قال رسول الله كذا، أو أخبر، أو حدّث.
وهذا إلى ظهر من الصحابي فظاهره النقل، وليس نعتاً فيه، إذ قد يقول الشخص قال: فلانٌ كذا، اعتماداً على ما نقل إليه، وإن لم يسمعه منه.
(الثالثة): أن يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، أو نهى عن كذا. فهذا يتطرق إليه احتمالان.
أحدهما في سماعه كما في قال.
الثاني: في الأمر، إذ ربما يرى ما ليس بأمرٍ أمراً، ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه، حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة.
والصحيح أن من يقول بصيغة العموم ينبغي أن يتوقف في هذا، حيث يحتمل أن يكون مسموعه أمراً للأمة، أو لطائفه، أو لشخص بعينه.
(الرابعة): أمرنا بكذا ونهينا، فتتطرق إليه الاحتمالات السابقة، ورابع هو الآمر، فإنه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه، أو غيره من الأئمة وعلماء الصحابة.
(الخامسة): كانوا يفعلون كذا.
فإن أضاف ذلك إلى زمن الرسول عليه السلام، فهو دليل على جواز الفعل. <86>

القسم الأول

في التواتر وفيه أبواب

الباب الأول

في إثبات أن التواتر يفيد العلم

واعلم أولاً أن الخبر هو القول الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب، وهذا قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس.
فالعبارة وهي الأصوات المقطعة ليست خبراً لذاتها، بل بقصد التعبير بها عمَّا في النفس، وهو الخبر لذاته.
ولهذا لم يكن الصادر من نحو النائم خبراً.
ثم الخبر المتواتر مفيد للعلم ضرورة، خلافاً للسمنية، حيث حصروا العلوم في الحواسِّ وذلك باطل لضرورة أن الألف أكثر من واحد. والشيء لا يكون قديماً محدثاً، بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لها، وليس ذلك مدركاً بالحواس. ولا يستريب عاقل في وجود بغداد، وان لم يشاهدها.
فإن قيل: لو كان هذا معلوماً ضرورة لما خالفناكم.
قلنا: من يخالف فإنما يخالف بلسانه، أو عن خبط في عقله أو عناد، ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات لقول السّوفسطائية.
وقول من قال إن هذا العلم نظري مردود بأنه يحصل لمن ليس من أهل النظر، كالبله والصُّبيانِ. <87>

فإن قيل: لو كان ضرورياً لعلمنا بالضرورة كونه ضرورياً.
قلنا: إن كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرة إليه، فبالضرورة نعلم أنا مضطرون إليه، وإن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل.
والحاصل أنه على التقدير الثاني لا يلزم من كون العلم ضرورياً أن تكون ضروريته ضرورية. <88>

الباب الثاني
في شروط التواتر

وهي أربعة.
(الأول) أن يخبروا عن علم لا ظن.
(الثاني) أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس.
(الثالث) أن يستوي طرفاه ووسطه في هذه الصفات.
(الرابع) العدد. وتهذّب الغرض منه برسم مسائل.

مسألة

عدد المخبرين- إما ناقص لا يفيد العلم، أو كامل يفيده، أو زائد يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية. والكامل وهو أقل عدد يفيده ليس معلوماً لنا، لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد.
واختلف في أن الكامل الذي يفيد العلم في بعض المواضع هل يتصور أن لا يفيده في بعض آخر؟ أحاله القاضي.
وقال: كل ما يفيد العلم في واقعة يفيده في غيرها.
وهذا صحيح أن تجرد الخبر عن القرائن، أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، وأنكر القاضي ذلك، ولم يلتفت إلى القرائن. <89>

وهذا غير مرضي، لأن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين، ومجرد القرائن أيضاً قد يورثه، ولو لم يكن مخبر فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد، وكأن القرائن المجتمعة المورثة للعلم مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة.

فإن قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد؟

قلنا: حكى عن الكعبي جوازه. ولا يظن بعاقل تجويزه مع انتفاء القرائن.

أما إذا اجتمعت، فلا يبعد أن تبلغ مبلغاً لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة. فهذا مما لا يعرف استحالته، ولكن قد جربنا كثيراً مما اعتقدناه بقول واحد جزماً مع قرائن أحواله، ثم انكشف أنه كان تلبيساً.

مسألة

قطع القاضي رحمه الله بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل لأنها [1] بيِّنة شرعية تحتاج إلى التزكية لتحصيل غلبة الظن، ولا يطلب الظن في ما علم ضرورة. <90>

---

[1] ألا ترى أن الأربعة عدد الشهود على الزنا ولا عبرة بشهادتهم قبل تزكيتهم من عدل.

مسألة

قال القاضي: علمتُ بالإجماع أن الأربعة ناقص، أما الخمسة فأتوقف فيها، لعدم قيل دليل الإجماع فيها.
وهذا ضعيف لأنا نعلم بالتجربة ذلك. فكم من أخبارٍ نسمعها من خمسة، أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها، فهو أيضاً ناقص، لا نشك فيه.

مسألة

إذا قدرنا انتفاء القرائن، فأقل عددٍ يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى، وليس معلوماً لنا، ولا سبيل لنا إلى معرفته إلا بالتكلف، كأن نراقب عند تواتر الأخبار، ونلاحظ قوة الظن من إخبار واحدٍ بعد آخر إلى أن يحصل العلم.
فلو تُصُور الوقوف على اللحظة التي يحصل فيها العلم، وحفظ حسابُ عدد المخبرين، لأمَكَن الوقوف، ولكن دركها عسير.
فإن قيل: فكيف علمتم حصول العلم المتواتر وأنتم لا تعلمون أقلَّ عدده؟ قلنا: كما نعلم أن الخبز يشبع، وأن الماء يروي، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه، ونعلم أن القرائن تفيد العلم، وإن لم نقدر على حصر أجناسها، وضبط أقل درجاتها.

مسألة

العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم، فيجب القطع بكذبهم. لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان.
أحدهما كمال العدد.
والثاني إخبارهم عن مشاهدة. <91>

فإذا كان العدد كاملاً، كان امتناع العلم، لفوات الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا، أو كذب بعضهم في قوله إني شاهدتُ ذلك عامداً، أو بانياً على توهم.
فإن قيل فإن لم يحصل العلم بقولهم، وقد كثروا كثرة يستحيل عادة توافقهم على الكذب، ودخولهم تحت ضابط فعلي ماذا يحمل كذبهم؟ قلنا: إنما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين، وكاذبين.
أما الصادقون، فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بإفادة العلم. وأما الكاذبون، فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ، لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتام.

خاتمة

في شروط فاسدة.
منها أن لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد.
وهذا فاسد لأن الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا بمانع صدهم عن الوقوف حصل العلم بقولهم وهم محصورون. وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة منعتهم عن الجمعة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد.
ومنها اختلاف أنسابهم، وأوطانهم، وأديانهم.
وهذا فاسد، لأن الاتحاد فيها لا يؤثر إلا في إمكان التواطؤ، والكثرة إلى كمال العدد تدفعه. فإن قيل: فلنعلم صدق النصارى في نقلهم صلب عيسى عليه السلام. قلنا: صدقوا في مشاهدة شخصٍ مصلوبٍ قتيل يشبه عيسى، ولكن شبّه لهم.

فإن قيل: إذا تصوّر الاشتباه في المحسوس، فليشك واحدٌ مِنَا إذا رأى زوجته، أو ولده، فلعله شبّه له. قلنا: إن كان الزمان زمان خرق العادة، كزمان النبوة، يجوز الاشتباه في المحسوس. ولكن ذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان.
فإن قيل: خرقها جائز في زماننا كرامة للأولياء. قلنا إذا فعل الله ذلك نزعَ العلم الضروري عن قلوبنا، فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعباناً، قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة وإن كان قادراً عليه.
ومنها أن يكونوا أولياء. وهو فاسد، لحصول العلم بقول الفسقة، والمرجئة، والقدرية.
ومنها أن لا يكونوا مكرهين بالسيف على الإخبار. وهو فاسد، لأنه إن علم خارجاً أن الخبر كذب وقد أكرهوا عليه، فلا يحصل العلم، وإلا حصل بقولهم، كما إذا اكرهوا على أداء شهادة كتموها.
فإن قيل: هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار، ولا يحصل لو أخبروا عن إكراه؟ قلنا: أحال القاضي ذلك لعدم التفاته إلى القرائن، وذلك جائز عندنا، إذ بينا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تُصَدقُ.
ومنها شرط الروافض أن يكون فيهم الإمام المعصوم. وهذا فاسد لأنه إذا كان هو فيهم فلا حاجة إلى غيره، ولأنه يلزمهم أن لا يحصل العلم بنقلهم النص على إمامة علي رضي الله عنه، إذا لم يكن في الناقلين معصوم. وأن لا يلزم حجة الإمام علي من شاهده، وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه، ودُعاته، ورُسُلهِ، وقضاتهِ، إلى غير ذلك. <93>

الباب الثالث
في تقسيم الخبر

وله ثلاثة أقسام:

القسم الأول

ما يجب صدقه. وله أنواع سبعة.

(الأول) ما أخبر عنه عدد التواتر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الأخبار إلا المتواترُ.

(الثاني) ما أخبر الله تعالى به. لاستحالة الكذب عليه بدليلين. الأول إِخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بامتناعه عليه تعالى. والثاني أن كلامه كلام نفسي. ويستحيل الكذب فيه على من يستحيل عليه الجهل، لقيامه بالذات على وفق العلم.

(الثالث) خبر الرسول، لدلالة المعجزة على صدقه، مع استحالة ظهور المعجزة على أيدي الكاذبين، إذ لو أمكن ذلك لعجز الباري تعالى عن تصديق رسله، والعجز عليه تعالى محال.

(الرابع) ما أخبر عنه الأمة إجماعاً في عصر، لعصمتها عن الكذب بإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي معناها من أخبر اللهُ أو رسوله بصدقه.

(الخامس) كل خبر يوافق ما أخبر الله، أو رسوله، أو الأمة به أو دل العقل أو السمع عليه.

(السادس) ما ذكره المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن غافلاً عنه، فسكت عليه. <94>

(السابع) ما ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه. والعادة تقضي بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذباً.
فإن قيل: لو ادعى واحدٌ أمراً بمشهد جماعة، وادعى علمهم به، فسكتوا عن تكذيبه فهل يبت صدقه؟ قلنا: إن كان في محل النظر والاجتهاد، فلا، أو من قبيل المشاهدات نعم.
فإن قيل: فهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز لمثلهم التواطؤ على الكذب؟ قلنا: أحال القاضي ذلك، وقال قولهم يورث العلم ضرورة أن بلغوا حدَّ التواتر في علم الله تعالى، فإن لم يورثه دل على نقصان العدد، ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم، ومَن نَظَر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر.
فإن قيل: خبر الواحد الذي عمل به الأمة هل يجب تصديقه؟ قلنا: إن عملوا على وفقه بدون استناد به فلعلهم عملوا على دليل آخر، وإن عملوا مستندين به، فقد أمروا بالعمل بخبر الواحد، وإن لم يتيقنوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه.
فإن قيل: لو قدر الراوي كاذباً، لكان عمل الأمة بالباطل وهو خطأ لا يجوز عليها. قلنا: الأمة ما تُعُبِّدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقه، وقد غلب، كالقاضي إذا حكم بشهادة شاهدين شرعيين، فليس بمخطئ وإن بانا كاذبين.

القسم الثاني

من الأخبار ما يعلم كذبُه، وهي أربعة: <95>

(الأول): ما يعلم خلافُه بضرورة العقل، أو نظره، أو الحسن، أو إخبارِ التواتر.
(الثاني): ما خالفَ النَّص القاطع من الكتاب، والسُّنَّة المتواترة، أو الإجماع.
(الثالث): ما صرَّح بتكذيبه جمعٌ كثير استحال تواطؤهم على الكذب، كأن قالوا: حضرنا معه في ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة.
(الرابع): ما اختص بنقلِهِ الآحاد، وسكت الجمع الكثير عن نقله، مع توفر الدواعي عليه، وجَريان الواقعة بمشهدٍ منهم على زعم الناقل.
وبذلك نعلم كذب من ادعى معارضته القرآن، ونصَّ الرسول صلى الله عليه وسلم على خلافة إِمام معيَّن، وأمثال ذلك.

القسم الثالث

ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فيجل التوقف فيه. فإن قيل: عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه، إذ لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه.
قلنا: أولاً، وَلِمَ يستحيلُ أن يخلِّينا عن دليل على صدقه؟ وثانياً، لو قلب هذا الدليل وقيل: يعلم صدقه، إذ لو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على كذبه لكان مقاوماً لكلامكم.
فإن قيل: إنما وجب إقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه في ما يشرعه، فليجب عليه إزالة الشك في ما بلغ من الشرع بالمشافهة، أو الإشاعة إلى حدِّ التواتر، ليحصل العلمُ في حقِّ من لم يشافهه. <96>

قلنا: لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه، وإلى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم، فيكون فرضُ من يسمع من الرسول العلم والعملٍ، وفرض من غاب عنه العمل دون العلم، ويكون العمل منوطاً بظن الصدق في الخبر دون العلم.

القسم الثاني من هذا الأصل

في أخبار الآحاد وفيه أبواب <97>

الباب الأول

في إثبات التعبد به مع قصوره عن إفادة العلم وفيه مسائل.

مسألة

جبر الواحد ما لا ينتهي إلى حد التواتر، ولو نقله خمسة أو ستة مثلاً.

أمَّا خبر الرسول صلى الله عليه وسلم مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد. إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يفيد العلم، وذلك معلوم بالضرورة.

وما حكي عن المحدِّثين أنه يوجب العلم فلعلَّهم أرادوا العلم بوجوب العمل، فإن العمل به واجب يقيناً بشرطه، أو أرادوا بالعلم الظن، إذ قد يسمى العلم ظنَّاً.

وعليه قال قوم: خبر الواحد يورث العلم الظاهر، لبداهة أن اليقين ليس له باطن وظاهر، وإنما هما للظن. وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [1] الآية. فإنَّ المراد العلم الظاهر، وإلا فحقيقة الإيمان غير معلوم.

ولا حجة لهم فيه. فإن المراد العلم الحقيقي بكلمتي الشهادة التي هي الإيمان الظاهر المكلف به.

وقال بعض: إنه يفيد العلم، إذ لو لم يفده لما جاز العمل به، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [2]... ولا <98>

---

[1] سورة الممتحنة آية (10).

[2] سورة الإسراء آية (36).

تمسك لهم فيه، لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما تحقق عنده. وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل به بشرطه.

مسألة

أنكر قوم جواز التعبد به عقلاً.

ونقول لهم: من أين عرفتم استحالته؟ أبالضرورة؟ وليست، وإلا لِمَ ننازعكم فيها؟ أم بدليل؟ ولا دليلَ عليه، إذ لا استحالة ذاتية، ولا التفات إلى المفسدة. ولو التفتنا إليها فلابد من بيان وجهها.

فإن قيل: وجهُها أنه قد يروى في سفك الدماء، واستحلال الأبضاع، ويظن أنه أمر الله، ويعمل به، وربَّما يكذِبُ الراوي، فنقع في الخطر الغير المتدارك.

قلنا: إن كانَ السائل منكراً للشرائع، فجوابه أنه لا استحالة في يقرر الخالق نظاماً لعباده يحفظ به نفوسَهم، وأموالَهم، وأعراضَهم.

فتارة يجعل على العمل به أدلَّة قطعية، وتارة يجعل الظن دليلاً عليه، ويقول: جعلتُ ظنكم علامة وجوب العمل، والظن يدرك وجوده بالوجدان، فيكون الوجوب معلوماً.

ولم لم يعتبر بالظن لحصلت مفاسد لا تحصى، فإنَّ من قتل النفوس المعصومة، وهتك الأعراض المحترمة، ونَهبَ الأموالَ، ولم يشهد عليه عدد التواتر، ولم يشاهدْ حين أفعاله الشنيعة لوجب الانكفاف عنه، وعدم التعرض به، وفي ذلك فساد العلم.

وإن كان مُقِرَّاً بها فلا يتمكن منه لأنه تُعبد بالعمل بالشهادة، والحكم، والفتوى، ومعاينة الكعبة المعظمة، وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم، مع أنها ما هو قطعي، ومنها غيره.
فإن قيل: فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق؟
قلنا: يجوز عند قوم بشرط ظن الصدق، وعندنا مطلقاً.

مسألة

ذهب وقم إلى أنَّ الدالَّ على وجوب العمل بخبر الواحد هو العقل دون السمع.
واستدلوا عليه بدليلين:
(الأول): إنه لو لم يحكم به المفتي عند فقده الدليل من الكتاب، والسنة المتواترة والإجماع لتعطَّلت الأحكام، ولأنه إذا بُعِث النبي احتاج إلى إنفاذ الآحاد. إذ لا يقدر على مشافهة الجميع، ولا إشاعة أحكامه بالتواتر.
وهذا ضعيف لأن المفتي لما مر يرجع إلى البراءة الأصلية كما لو فقد خبر الواحد، وأما الرسول فليقتصر على من يقدر على تبليغه.
(والدليل الثاني):
إن صدق الراوي ممكن لو لم نعمل بخبر الواحد لكُنا قد تركنا أمر الله ورسوله صلى الله علي وسلم، فالاحتياط في العمل.
وهو باطل من وجوه:
(أحدهما) أن كذبه ممكن أيضاً.
(الثاني) أنه يلزم العمل بخبر الكافر والفاسق أيضاً.
(الثالث) أن براءة الذمة معلومة بالعقل، فلا ترفع بالوهم. <100>

مسألة

الصحيح أنه لا يستحل التعبّد بخبر الواحد عقلاً، كما لا يجب، ولكنه واقع سمعاً.
وقالت القدرية، بتحريم العمل به سمعاً.
ويدلُّ على بطلان مذهبهم أمورٌ.
(الأول): إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد في وقايع شتى لا تنحصر وإن لم تتواتر آحادها. فإن قيل: لعلَّهم عملوا بها مع قرائن، أو بأخبار آخر صاحَبَتُها، أو ظواهر ومقائس، كما قلتم: أن عملهم بالعموم، وصيغة الأمر والنهي ليس نصَّاً صريحاً على أنهم عملوا بمجردها، بل بها مع قرائن قارنتها.
قلنا: بين المقامين بَوْنٌ، فإنهم لم يقولوا في الصيغتين، إنما عملنا بمجرد الصيغة.
وقد قالوا هنا: لولا هذا الخبر لقضينا بغير هذا.
فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة.
قلنا: ذلك لفقدهم شرط قبولها.
(الثاني): ما تواتر من إنفاذ الرسول صلى الله عليه وسلم أمرائه، وقُضاته، ورسله، وسُعاتَهُ إلى الأطراف، وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات، وحلّ العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع. فإن قيل: قد أعْلَمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً، وبأخبار متواترة، وإنما بعثهم لقبضها.
قلنا: ولِمَ وجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد، ثم لم يكن بعثهم في الصَّدقات فقط، بل في تعليم الدين والحكم بين المتخاصمين، وتعريف وظائف الشرع؟
فإن قيل: فلتجب عليهم قبول أصل الزكاة والصلاة، بل أصاب الدعوة والرسالة والمعجزة. قلنا: أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب <101>

قبولها، وأما الرسالة والإيمان فلا، إذ كيف يقول صلى الله عليه وسلم: قد أوجبت عليكم تصديقي، وهم لم يعرفوا بعد رسالته، أما بعد التصديق فيمكن الإصغاء إلى رسله بإيجابه الإصغاء عليهم.

فإن قيل: فإنما يجب قبول خبر الواحد إذا دل قاطع على وجوب العمل به، فأولئك بماذا صدقوا الولاة في قولهم: يجب عليكم العمل بقولنا: قلنا: بما قد تواتر إليهم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه يُنَّفِذ الولاة، والرسل آحاداً كسائر الأكابر والرؤساء لنشر أحكام الدين.

(الثالث): أن العامي مأمور إجماعاً بإتباع المفتي وتصديقه، مع أنه قد يخبر عن ظنه – فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك أولى بالتصديق.

فإن قيل: هذا قياس لا يفيد إلا الظن، ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس.

والعمل بخبر الواحد أصلٌ كيف ولا ينقدح وجه الظن فإن المجتهد مما يضطر إليه، ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر إلى تقليد المفتي.

قلنا: لا ضرورة في ذلك، بل يرجع إلى البراءة الأصلية، كما وجب على المفتي بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد ورده، والرجوع إليهما إذا تعذر عليه التواتر ثم نقول: ليس هذا قياساً مظنوناً، بل هو مقطوع به، فإنه في معناه، لأنه لو صح العمل بخبر الواحد في الأنكحة لقطعنا به في البياعات، ولم يختلف الأمر باختلاف المروى، وها هنا لم يختلف إلا المخبر عنه فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه، والراوي عن قول غيره.

(الرابع): قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [1]. <102>

---

(1) سورة التوبة آية (122).

فإن الطائفة نفر يسير كالثلاثة، ولا يحصل العلم بقولهم. وفيه نظر، لأنه إن كان قاطعاً، ففي وجوب الإنذار، لا في وجوب العمل، كما أن الشاهد الواحد يجب عليه أدائها للعمل به وحده، بل لينضم غيره إليه. وللمخالف شبهتان:

(الأولى): أنه لا مستبيد للعمل به إلا الإجماع هو منتف لثبوت ردِّه من النبي صلى الله عليه وسلم وأعيان الصحابة.

والجواب: أن الردَّ لأسباب لا يقتضي بطلان الأصل.

(الثانية): قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [1].

والجواب من وجوه:

(الأول): إن إنكارهم لخبر الواحد أيضاً غير معلوم، بل مدرك بالظن فلم قَفَوْهُ.

(الثاني): إن وجوب العمل معلوم بالإجماع فلا جهالة فيه.

(الثالث): إن المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يتحقق.

(الرابع): إن هذا لو دل على بطلان خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والأربعة والرجل والمرأتين، فكما علم بالنص وجوب العمل والحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب فكذلك بخبر الواحد.

(الخامس): أنه يلزم تحريم نصب الخلفاء والقضاة لأنا لا نتيقن إيمانهم فضلاً عن علمهم ودينهم. <103>

---

[1] سورة الإسراء آية (36).

الباب الثاني
في شروط الرواي وصفته

وشروطه أربعة.

(الأول): التكليف، فلا تقبل رواية الصبي، لأنه لا عقل له يخاف به من الله تعالى ويمنعه من الكذب، والفاسق أوثق منه لخوفه منه تعالى، مع أنه لا يقبل، فالصبي أولى، أما إذا كان طفلاً مميزاً عند التحمل بالغاً عند الرواية فإنه يقبل.

فإن قيل: قال بعض: تقبل شهادة الصبيان في الجنايات.

قلنا: ذلك من الاستدلال بالقرائن.

(الثاني): الضبط، فلا يقبل رواية الغافل، والطفل الغير المميز.

(الثالث): الإسلام، فلا تقبل رواية الكافر، لاتهامه في الدين.

فإن قيل: هذا إنما يتجه في اليهود والنصارى، ومن لا يؤمن بديننا، فما قولكم في الكافر المتأوّل؟

قلنا: كل كافر متأوّل، أمَّا غيره وهو المعاند باللسان بعد معرفة الحق فنادر.

(الرابع): العدالة، قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1].

والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين. ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس، تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل الثقة بصدقه. <104>

---

[1] سورة الحجرات آية (6).

مسألة

قال بعض العراقيين: العدالة إظهار الإسلام فقط، مع السلامة عن فسق ظاهر. فكل مسلم مجهول عنده عدل.
ويرده أمور:
(الأول) أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بالنص. وأنه لو قُبِلَ روايته لكان إما بالإجماع أو القياس على العادل، ولا إجماع، ولا هو في معنى العدل حتى يقاس عليه، فصار الفسق مانعاً من الرواية، كالصبا، والكفر والرق في الشهادة، ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل، فكذلك المجهول في الفسق.
(الثاني) أنه لا تقبل شهادة المجهول فكذا روايته.
(الثالث) أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا، لا يجوز للعامي قبول قوله، فإذا لم يقبل قوله في حكايته عن نفسه فكيف يقبل في حكايته عن غيره؟
(الرابع) أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الأصل إذا كان مجهولاً عند القاضي، وما ذلك إلا لجهالته، فلا يقبل قول المجهول عدالة.
فإن قيل: يلزمه ذكر شاهد الأصل، فلعل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته.
قلنا: إذا كان حدّ العدالة هو الإسلام من غير ظهور فسق، فقد تحقق ذلك، فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق.
(الخامس) أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة، وهم قد ردوا خبر المجهول، فتبين أن المقبول رواية هو المكلف العدل المسلم <105>

الضابط منفرداً أو لا.
وشُبّه الخصوم أربع
(الأولى) أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال، ولم يعرف منه إلا الإسلام.
قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون معلوم العدالة عنده صلى الله عليه وسلم بالوحي، أو بالخبرة، أو بتزكية من عرفه؟
(الثانية) أن الصحابة قبلوا قول العبيد، والنسوان، والأعراب، لأنهم عرفوهم بالإسلام لا الفسق. قلنا: إنما قبلوا قول من عرفوا عدالته، كأزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وحيث جهلوا ردوا.
(الثالثة) قولهم: لو أسلم كافر وشهد، أو روى، فإن رددتم شهادته فبعيد، وإن قبلتم فلا مستند إلا إسلامه، وعدم معرفة الفسق منه. قلنا: لا نسلم قبول روايته ما لم نطلع على خوف في قلبه مانع عن الكذب، فإن سلمنا قبول روايته فذلك لطروّ إسلامه، وقرب عهده بالدين. فإن قيل: إذا رجعت العدالة إلى الهيئة النفسية المارة، فلا دليل عليها إلا الإيمان. قلنا: لا يدل عليها، فإن التجربة حاكمة بأن فساق المؤمنين أكثر من عدولهم.
(الرابعة) قولهم: يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم من حيوان مذكّى، وكون الماء طاهراً، والجارية المبيعة غير مزوّجة، إلى غير ذلك. قلنا: المقبول في ما ذكر قول العدول، إلا في بعض مواد تقتضي المسامحة.

مسألة

اختلفوا في قبول شهادة الفاسق المتأول. قال الشافعي: أقبل شهادة الحنفي، وأحُدّه إذا شرب النبيذ، وقد قال: تقبل شهادة أهل <106>

الأهواء، إلا الخطّابية، واختار القاضي أنه لا تقبل رواية المبتدع، وشهادته، لأنه فاسق بفعله، وبجهله بتحريم فعله، ففسقه مضاعف.

ومثارُ هذا الخلاف أن الفسق برد الشهادة، لأنه نقصان منصب يسلب الأهلية، كالكفر، والرّق، أو هو مردود القول للتهمة.

ومذهب أبي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الأهلية.

ومذهب القاضي أنهما يسلبانها. والشافعي أن الكفر نقصان، والفسق موجب للرد للتهمة.

فإن قيل: يشكل على الشافعي من وجهين: أحدهما أنه قضى بأن النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق، وذلك لسلب الأهلية.

الثاني: أنه إذا كان للتهمة فإذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل.

قلنا: أما الأول: فأخذه من قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)) [1] وللشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة، كما شرط في الولي. وأما الثاني، فسببه أن الظنون تختلف، وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر، وهو عدد مخصوص، ووصف مخصوص، أعني العدالة. ويدل أيضاً على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الإخبار، والشهادة، وكانوا فسقة متأولين، لتورعهم عن الكذب.

فإن قيل: فهل يمكن دعوى الإجماع على ذلك؟

قلنا: لا، فإنا نعلم أن الأئمة قبلوا قول الخوارج، لكنا لا نعلم ذلك من جميع الصحابة. <107>

---

[1] نقله الزيلعي عن ابن حبان وقال: قال ابن حبان: لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا الخبر ج3/167.
ورواه ابن حزم بلفظ ((أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدي عدل فنكاحها باطل... الحديث)) ج9/465.

خاتمة

تشترك الرواية والشهادة في اشتراط الأمور الأربعة، وتنفرد الشهادة بالحرية، والذكورة، والبصر، والعدد، وعدم القرابة. وعدم العداوة. ولا يشترط في الراوي كونه عالماً فقيهاً، ولا معروف النسب، ولا مجالسة العلماء، أو سماع الأحاديث. نعم إذا عارضه حديث العالم المتمارس ففي الترجيح نظر سيأتي، ولا تقبل رواية من عرف باللعب والعزل في أمر الحديث، أو كثرة السهو فيه، ولا من جهل عينه، بل من يقبل رواية مجهول الصفة لا يقبل روايته. <108>

الباب الثالث
في الجرح والتعديل
وفيه أربعة فصول:
الفصل الأول
في عدد المزكى
شرطه بعض في الجارح والمُعَدِل، كما في مزكّي الشاهد.
وقال القاضي: لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي، وقوم يشترطه في الشهادة دون الرواية.
وهذا هو الأظهر عندنا [1] إذ لا معنى لزيادة ما يثبت به الشيء على نفسه.
فإن قيل: صح من الصحابة قبول رواية الواحد، ولم يصحّ قبول تزكيته فيرجع إلى قياس الشارع. قلنا: إنا كما نعلم قبولهم لرواية الصِّدِّيق نعلم قبولهم تعديله.
الفصل الثاني
في أسباب الجرح والتعديل
قال الشافعي رضي الله عنه: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل، وقوم مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يثبتها، وقوم لابد من ذكر السبب فيهما جميعاً.. والقاضي لا يجب ذكره فيهما. والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي. وإذا تعارضا قدمنا الجرح. <109>

[1] وحاصله أن العدد الذي تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية.

الفصل الثالث
في نفس التزكية

وأنواعها أربعة:

(الأول): صريح القول، كأن يقول هو عدل.

(الثاني): أن يروى عنه خبراً، إذا عرف من عادته، أو بصريح القول أنه لا يستجيز الرواية إلا من العدل، وإلا فلا يكون تعديلاً.

فإن قيل: فكيف لا يكون إياه، ولو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشاً في الدين؟

قلنا: من يروي خبراً لا يوجب على غيره العمل به، ولكن يقول سمعته يقول كذا وصدق فيه. والبحث عن عدالته موكول إلى من أراد القول والعمل.

(الثالث) العمل بخبره إذا عرفنا يقيناً أنه عمل بمحض الخبر، وإلا فلو أمكن حمل عمله على الاحتياط، أو العمل بدليل آخر لم يكن تعديلاً له.

فإن قيل: لعل ظن أن الإسلام وعدم الفسق عدالة. قلنا: هذا الاحتمال يتطرق إلى التعديل بالقول أيضاً، ولا ينقطع إلا بذكر سبب العدالة، وكلامنا مبني على الاكتفاء بالتعديل المطلق، ولا نظر فيه إلى ذلك الاحتمال.

فإن قيل: لعله عرفه عدلاً، ويعرفه غيره بالفسق. قلنا: ومن عرف فسقه لا يلزمه العمل به.

(الرابع) الحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول.

الفصل الرابع
في عدالة الصحابة رضي الله عنهم

والذي عليه السلف الصالحون ودرج عليه الخلف من أهل السُّنة أن عدالتهم معلومة بتعديل الله إياهم وثنائه عليهم في آيات عديد.. وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الصحيحة، وأي تعديلٍ أصحّ من تعديلهما، على أن في ما اشتهر وتواتر من أحوالهم في الهجرة والجهاد، وبذل الأرواح والأموال، وترك الأزواج والأطفال، وقتل الآباء والأهالي في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته كفاية في القطع بعدالتهم، وما وقع عن آحاد منهم عمل بمقتضاه في حقهم، وما جرى من المخالفات فمبني على الاجتهاد، فللمصيب منهم أجران وللمخطئ أجر واحد.. فجزاهم الله تعالى عنا وعن سائر المسلمين ورضي عنهم وعنا بهم أجمعين.

فإن قيل: القرآن أثنى على الصحابة فمن هم؟ قلنا: الاسم لا يطلق إلا على من صحبه، ثم يكفي للاسم من حيث الوضع مع الصحبة ولو ساعة، ولكن العرف خصصه بمن كثرت صحبته. وتعرف بالتواتر، والنقل الصحيح، وبقول الصحابي كثرت صحبتي، ولا حد لها. <111>

الباب الرابع

في مستند الراوي وكيفية ضبطه

للمستند خمس مراتب

(الأولى) قراءة الشيخ عليه في معرض الأخبار ليروي عنه، فللراوي حينئذ أن يقول وأخبرنا، وقال فلان، وسمعته يقول.

(الثانية) قراءته على الشيخ وهو ساكت، فهو كقوله هذا صحيح. وإلا لكان سكوته وتقريره عليه قادحاً في عدالته. وللراوي حينئذ أن يقول أخبرنا، وحدثنا فلان قراءة عليه. أما قوله حدثنا مطلقاً، فالصحيح أنه لا يجوز، لأنه يشعر بنطقه، وذلك منه كذب، إلا إذا علم بدليل أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه.

(الثالثة) الإجازة، كأن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني. وللرواي حينئذ أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة، لا حدثنا فقط، لإشعاره بسماع كلامه وهو كذب.

(الرابعة) المناولة، وصورتها أن يقول: خذ هذا الكتاب وحَدِّث به عني، فقد سمعته من فلان.

ولا معنى لمجرد المناولة دون هذا اللفظ، وأما اللفظ فيكتفي به وحده. وكما يجوز رواية الحديث بالإجازة، يجب العمل به، خلافاً لبعض أهل الظاهر.

(الخامسة) الاعتماد على الخط، بأن يرى مكتوباً بخطه أني سمعت على فلان كذا، ولا يجوز حينئذ أن يرويه عنه، لأن روايته شهادة عليه بأنه قال: والخط لا يقيده. <112>

أما إذا قال: هذا خطي قُبِل قوله، ولكن لا يروي عنه ما لم يسلِّطه على الرواية بصريح قوله، أو بقرينة. أما إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري فرأى فيه حديثاً، فليس له أن يروي عنه، لكن هل يلزمه العمل به؟
والجواب أنه إن كان مقلداً فعليه أن سئل المجتهد ـ أو مجتهداً ـ فقال قوم: لا يجوز له العمل به. وقوم يجوز إذا علم صحتها بقول عدل.
وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما يعلم سماعه، وحفظه، وضبطه وقت الأداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف، فإن شك في شيء منه، فليترك الرواية، ويتفرع عن هذا مسائل.

مسألة

إذا كان في مسموعاته من الزهري مثلاً ـ حديث واحد شك أنه سمعه منه، أم لا، لم يجز له أن يقول: سمعت الزهري. ولا قال الزهري لأن قوله: قال: الزهري شهادة عليه بالقول، فلا يجوز إلا عن علم، بل لو سمع منه أحاديث، وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمع، والتبس عليه عينه، فليس له روايته، بل ليس له رواية شيء منها عنه.
ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع منه، لم تجز الرواية بغلبة الظن، كالشاهد ينبغي أن لا يشهد إلا على المعلوم.
فإن قيل. الواحد في عصرنا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، ولا يتحقق له ذلك. <113>

قلنا: لما علمنا أنه لا طريق لتحقيق ذلك له، لعدم معاصرته صلى الله عليه وسلم، علمنا أن ليس معنى قوله أنه سمعه منه عليه الصلاة والسلام، بل أنه سمعه من شخص يثق به، أو رآه في كتاب يعتمد عليه.
فغاية ذلك إسناد الحديث إليهما لا إلى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالحديث بالنسبة إليه مرسل، ولذلك لا يلزم السامع العمل به من حيث هو هو.
ولا يجوز له ذلك الإسناد، إلا أن وثق بالشخص، وكان الكتاب معتمداً عليه.

مسألة

إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار جاحدٍ قاطع بكذب الراوي لم يعمل له، ولم يصر الراوي مجروحاً، أو إنكار مترددٍ فيعمل به، لأن الفرع جازم، والأصل غير قاطع بتكذيبه.
وذهب الكرخي إلى نسيان الشيخ الحديث يبطله، مستدلاً بأنه الأصل، وأنه ليس له العمل به إذ ذاك فكيف لفرعه. قلنا: للشيخ العمل إذا روى العدل له عنه، إلا أن بقى شكه مع رواية العدل له، وللراوي العمل إذا قطع بأنه سمعه منه، وعلى غيرهما العمل، جمعا بين تصديق الشيخ في النسيان، والفرع في الرواية.
وقد ذهب إلى العمل به مالك والشافعي وجماهير المتكلمين.

مسألة

انفراد الثقة عن جماعة النقلة بزيادة في الحديث مقبول عند الجمهور إذا قطع هو بالسماع والآخرون ما قطعوا بالنفي.

فإن قيل: انفراده بالحفظ بعيد مع إصغاء الجميع. قلنا: تصديق الجميع أولى إذا كان ممكناً لا كما هنا لإمكان وجود مانع لمن يحفظها كعدمِ حضوره أو تكرر المجلس، والمنفرد انفراد بمجلس الزيادَة، أو حفظ كل ونسوها إلا الواحد، أو عَرَض شاغل أدهش غيرَ السامع، أو نحوَها.

مسألة

جوز الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء قل الحديث بالمعنى للعالم بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ، دون الجاهل بها.

وقال فريق: لا يجوز للعالم بها، إلا إبدال اللفظ بما يساويه ويرادفه في المعنى، وذلك فيما فهمه قطعاً، لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون.

وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم ((نصر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب مُبلِّغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه)) [1].

مسألة

من جوَّز النقل بالمعنى جوَّز نقل بعض الحديث وترك البعض عن كان قد رواه مرة بتمامه، ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقاً بغير معناه، ولم يتطرق إليه سوء الظن بالتهمة. <115>

---

[1] روى البخاري بعضه معلقاً في باب العلم ج1/145. هامش فتح الباري ووصله في باب الحج.
وروى الترمذي الحديث بألفاظ مختلفة. ج5/33 – 34 – باب 7 – رقم 2656 – 2656 – 2658. والإمام أحمد ج1/437، والشافعي في الرسالة 175.

أما إذا تعلق به كشرط العبارة، أو ركنها، أو ما به التمام، فنقل البعض تحريف وتلبيس، أو تطرق إليه ذلك، بأن اتهم باضطرابات النقل، وجب عليه الاحتراز عنه.

مسألة

المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجماهير، ومردود عند الشافعي والقاضي، وهو المختار.

وصورته أن يقول من لم يعاصر النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا. لأن الراوي لو ذكر شيخه، ولم يعدله، وبقى مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يذكره فالجهل أتمَّ، إذ لو لم تعرف عينه لم تعرف عدالته.

فإن قيل: رواية العدل عنه تعديل له. قلنا الجواب من وجهين. الأول أنه غير مسلِّم، فإن العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه، وقد رئيناهم رووا عمن إذا سئلوا عنه عدَّلوه مرة: وجرحوه أخرى، أو قالوا لا ندري، فالراوي عنه ساكن عن تعديله، لا يُقال ليس ذلك الراوي ساكتاً عن تعديل شيخه، بل معدل له لأنه ساكت عن جرحه، وكل ساكت عن الجرح معدل، لأنا نقول: لو كان السكوت عن الجرح تعديلاً، لكان السكوت عن التعديل جرحاً، وليس، فليس، ولكان الراوي الجارح لشيخه مكذّباً لنفسه في تعديله الثابت بروايته عنه.

ولأن شهادة الفرع المتحمل لها ليس تعديلاً للأصل ما لم يصرح به. وافتراق الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى. كما لم يوجب فرقاً في رواية المجروح والمجهول.

فإن قلت العنعنة كافية مع احتمال عدم قبول السماع ولا تقبل في الشهادة، فبينهما فرق. قلنا: العنعنة إنما تقبل إذا كان الشيخ معلوماً، <116>

وقد علم من عادة الراوي أنه يريد بها السماع عنه [1]، فلا تفيد جواز الرواية عن المجهول، والمرسل مروى عن المجهول فلا يقبل.

الوجه الثاني أنه لو سلَّمنا أن رواية العدل تعديل للشيخ، لكان تعديلاً مطلقاً، والتعديل المطلق بدون ذكر السبب غير مقبول، ولو قبل التعديل المطلق فذلك في حق من عرف عينه، وأما الشيخ في المرسل فمجهول العين، هذا.

واحتج القابلون للمرسل باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل، فابن عباس رضي الله عنهما مع كثرة روايته قيل إنه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث لصغر سنه، وروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((من صلى على جنازة فله قيراط)) ثم أسنده إلى أبي هريرة [2]. <117>

---

[1] وإنما تختار العنعنة شحاً على الوقت والأدوات أن يضيعا وإلا فالشيخ المعنعن عنه معلوم.

[2] روى الإمام مسلم في صحيحه كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يصلي على الجنازة ثم ينصرف فلما بلغه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال ((لقد ضيعنا قراريط كثيرة)) وذلك أن أبا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ((قال من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط فإن تبعها فله قيراطان....)) ج7 – 14/15 بهامش النووي.

وروى أبو هريرة: (إن من أصبح جنباً في رمضان فلا صوم له فلما روجع قال حدثني به الفضل بن عباس) [1].

وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه [2].

وأما التابعون فقد قال: النخعي: إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني، وإذا قلت: قال: عبد الله فقد سمعته من غير واحد، وكذلك نقل من جماعة من التابعين قبول المرسل.

والجواب من وجهين:

(الأول) أن هذا صحيح، ويدل على قبول بعضهم المراسيل، والمسألة في محل الاجتهاد، ولا يثبت فيها إجماع أصلاً، وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل، ولذلك باحثوا ابن عمر وابن عباس وأبا هريرة مع جلالة قدرهم... لا للشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي. فإن قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان إجماعاً.

قلنا: لا نسلم ثبوت الإجماع بسكوتهم، لاسيما في محل الاجتهاد، بل لعله سكت مضمراً للإنكار، أو متردداً فيه.

(الثاني) إن من المنكرين من قبل مرسل الصحابي. لأنهم حدثوا عن <118>

---

[1] رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي بكر رضي الله عنه قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص.... ثم رد أبو هريرة رضي لله عنه ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن العباس فقال أبو هريرة سمعت ذلك من الفضل.... وهو حديث طويل ج7/220 بهامش النووي.

[2] رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ (ما كل حديث سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يحدثنا أصحابنا عنه، كانت تشغلنا عنه رعية الإبل) ج4/283 وله شواهد، منها ما رواه البخاري... ولكني أخبرني أسامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ج4/318 بهامش الفتح، والمسند للإمام أحمد ج5/200.

الصحابة وكلهم عدول. ومنهم من أضاف إليه مراسيل التابعين، لأنهم رووا عن الصحابة. ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله.
والمختار أن التابعي أو الصحابي إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروى إلا عن الصحابي، قبل مرسله، وإلا فلا.

مسألة

خبر الواحد العدل في ما تعم به البلوى مقبول، خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي.
بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا تستفيض كسقوط الخطيب عن المنبر بمحضر أهل الجمعة، وكذلك القرآن، لا يقبل فيه خبر الواحد، لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد بإشاعته، واعتنى بإلقائه إلى كافة الخلق، والدواعي توفرت على إشاعته ونقله، لأنه أصل الدين.
فإن قيل: وما تعم به البلوى مما وجب على الشارع إشاعته وتوفرت الدواعي على نقله، فكيف يناجي به الرسول الآحاد ويقبل فيه خبر الواحد؟ قلنا: إن الأحكام التي تعم به البلوى، مما لا تكاد تحصى، ويخرج عن الوسع إشاعة جميعها، فلذا لم يكلف الله سبحانه رسوله بإشاعتها جميعاً، بل كلفه إشاعة البعض، وجوز له رد الخلق إلى خبر الواحد في البعض.
فإن قلت: فما الضابط لما تعبد فيه بالإشاعة؟ قلنا: الضابط العقلي منتف، إذ لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله ما يشاء، والضابط الاستقرائي أربعة.
(الأول) ما أوحي إليه من القرآن الشريف. <119>

(الثاني) مباني الإسلام الخمس، أي كلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج.
(الثالث) أصول المعاملات التي ليست ضرورية، كأصل البيع والنكاح والإعتاق واستيلاء، وقد أُشيعت هذه الأقسام الثلاثة أما على المسلمين عامة، أو على أهل العلم خاصة.
(الرابع) تفاصيل هذه الأصول فمنها ما استفاض وأُشيع حتى وصل إلى حد التواتر، ومنها ما ليس كذلك، ونقل آحاداً هذا:

الأصل الثالث من أصول الأدلة الإجماع

وفيه أبواب. <120>

الباب الأولى

في إثبات كونه حجة على منكريه

ونحتاج إلى تفهيم لفظ الإجماع، وبيان تصوره، وإمكان الاطلاع عليه، والدليل على كونه حجة.

أما لفظ الإجماع، فلغة مشترك بين الاتفاق والإزماع أي العزم المصمم، وعرفاً اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور الدينية.

وما ذهب إليه النظام من أنه كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد، فمخالف للغة والعرف.

وأما تصوره فدليله وقوعه، فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات الخمس واجبة، وأن صوم رمضان واجب.

فإن قيل الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها يستحيل أن تتفق آرائها، كما يستحيل اتفاقها على أكل الزبيب مثلاً. قلنا: لا داعي لجميعهم على تناول الزبيب، ولكن لهم الداعي على الاعتراف بالحق. والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الدواعي، والداعي هنا واحد، وهو مستند الإجماع الذي هو في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد. <121>

وأما تصور الاطلاع على الإجماع، فذلك ممكن بمشافهتهم إن كانوا عدداً يمكن لقائهم، وإلا فمذهب قوم بالمشافهة، ومذهب آخرين بأخبار التواتر عنهم، كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي بطلان النكاح بالأولى.
فإن قيل: مذهبهم مستند إلى قائل واحد، هو الشافعي، أما قول جماعة لا ينحصرون كيف يعلم؟ وقول أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أو سمعوه منه، ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن أن يعلم قول واحد، أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرين.
فإن قيل: لعل أحداً منهم في أسر الكفار. قلنا: تجب مراجعته، ومذهب الأسير ينقل، كمذهب غيره.
فإن قيل: فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعده. قلنا: لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع، ولا يتصور رجوع جميعهم، إذ يصير أحد الإجماعين خطأ، وذلك ممتنع، بدليل السمع.
وأما إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة، وكون الإجماع حجة، فإنما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل.
أما الكتاب فكقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[1]. وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[2]. <122>

[1] سورة البقرة آية (143).
[2] سورة آل عمران آية (110).

وقوله: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [1].
وقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [2].
وأقوى منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [3].
فإن ذلك يوجب إتباع سبيل المؤمنين.
وأما السنة فنقول تظاهرت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى أن هذه الأمة معصومة عن الاتفاق على الخطأ. وقد اشتهرت على السنة الثقات من الصحابة رضي الله عنهم، كعمر، وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة وغيرهم من نحو ((لا تجتمع أمتي على الضلالة، ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة، وسألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها، ويد الله مع الجماعة)) [4]، ((ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم)) [5]. <12
3>

---

[1] سورة الأعراف آية (181).
[2] سورة آل عمران آية (103).
[3] سورة النساء آية (115).
[4] روي الترمذي بلفظ عن ابن عمر رضي الله عنهما (إن الله لا يجمع أمتي على أو قال – شك من الراوي – أمة محمد على ضلالة، ويد الله على الجماعة ومن شذ فإنما يشذ في النار) قال الترمذي هذا حديث غريب من هذا الوجه. ورواه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((يد الله مع الجماعة)). قال صاحب تحفة الأحوذي شرح الترمذي. عن الحديث الأول حديث ضعيف وله شواهد. ج3/307 – 308. ورواه ابن ماجة 2/1303 ((إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأتيم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم)). وفيه أبو خلف الأعمى وهو ضعيف (ابن حبان المجروحين 1/267). ورواه الحاكم في المستدرك 1/116 من حديث ابن عباس – قال الذهبي في تلخيص المستدرك: إبراهيم عدَّله عبد الرزراق ووثقه ابن معين). ورواه أحمد في مسنده 6/396 عن أبي وهب الخولاني عن رجل قد سماه عن أبي بصرة ((سألت ربي عز وجل أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة سألت الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها....)).
[5] روى الإمام أحمد في مسنده عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى عليه عليه وسلم ((لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم عن لأواء..... ج5/269. وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة)). ج2/193 بهامش النووي.
وفي المسند عن جابر رضي الله عنه بلفظ ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون عن الحق ظاهرين إلى يوم القيامة....)) ج3/345.

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل سلفاً وخلفاً. بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها.
ولم تزل ألا تحتج بها في أصول الدين وفروعهه. فإن قيل: هذه الأخبار ليست متواترة، ونقل الآحاد لا يفيد العلم، فلا حجة فيها.
قلنا: وجه الحجة فيها طريقان:
(أحدهما) أن ندعي العلم الضروري بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار وإن لم تتواتر آحادها، وبمثل ذلك صح.
نعلم شجاعة علي وسخاوة حاتم، وفقه الشافعي، وتعظيم الرسول عليه السلام لصحابته، وثنائه عليهم وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواترة. <124>

ويشبه ذلك ما يعلن من مجموع قرائن آحادها لا تنفك عن الاحتمال ومع ذلك ينتفي الاحتمال عن مجموعها.
(الطريق الثاني) أن ندعي العلم الاستدلالي بتعظيم الرسول لشأن أمته وإخباره عن عصمتهم عن الاتفاق على الخطأ من وجهين:
(الأول) أنه لو لم يكن مضمون تلك الأخبار حقاً لما تمسك بها السلف والخلف في إثبات الإجماع، ولم تتوافق الأمم في الإعصار المتكررة على التسليم.
(الثاني) أنه لو لم تكن تلك الأخبار ثابتة صادقة مستندة إلى أصل مقطوع لما أثبت المحتجون بها أصلاً مقطوعاً، وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله المتواترة، لأن رفع المقطوع بغير المقطوع باطل.
وللمنكرين في المعارضة ثلاثة مقامات.
المقام الأول الرد.
وفيه ثلاثة أسئلة.
الأول قولهم لعل واحداً خالف هذه الأخبار وردها ولم ينقل إلينا.
قلنا: هذا تحيله العادة، إذ الإجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الأمر واشتهر الخلاف ولم يندرس، كما لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين، وحدّ الشرب.
الثاني قولهم استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، وذلك درر.
قلنا: لا، بل استدللنا على الإجماع بالخير، وعلى صحة الخبر بخلو الإعصار عن المدافعة والمخالفة. <125>

(الثالث): قولهم بم تنكرون على من يقول: لعلهم أثبتوا الإجماع لا بهذه الأخبار، بل بدليل آخر.
قلنا: قد ظهر منهم الاحتجاج بها في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارقها.
(الرابع): قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الأخبار فلم لم يذكروا طريق صحتها للتابعين حتى ينقطع الارتياب؟
قلنا: لأنهم علموا تعريفه صلى الله عليه وسلم عصمة هذه الأمة بقرائن وأمارات، لا تدخل تحت الحصر، ولا تحيط بها العبارات، فاكتفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع، ويقع التسليم به في العادة. فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية.

المقام الثاني في التأويل

ولهم تأويلات ثلاثة.

التأويل الأول

أن المراد بالضلالة في قوله صلى الله عليه وسلم. ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) الكفر والبدعة، وأما قوله على الخطأ في بعض الروايات فلم يتواتر، وإن تواتر فالخطأ عام، ويمكن حمله على الكفر.
قلنا: الضلال لا يناسب الكفر في وضع اللسان، قال تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [1]. وقال إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [2]. <126>

[1] سورة الضحى آية (7).
[2] سورة الشعراء آية (20).

وما أراد من الكافرين، بل من المخطئين. على أنه قد فهم ضرورة تعظيم شأن هذه الأمة.
والعصمة عن الكفر قد تحققت في حق العشرة المبشرة، بل وكم آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا، فلابد أن يراد بها ما لم تعصم منه الآحاد من الخطأ والكذب في الدين.

التأويل الثاني

قولهم: غاية هذا أن يكون عاماً يوجب العصمة عن كل خطأ، ولكن يحتمل أن يخص ببعض أنواع الخطأ من الشهادة على الأمم، أو العصمة عن الخطأ في ما يوافق النص المتواتر، أو دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد.
قلنا: لا ذاهب من الأمة إلى هذا التفصيل، وما دلى على جواز خطأهم في شيء دل على جوازه في شيء آخر، وإذا لم يكن فارق فالتخصيص تحكم.
ثم إنه عليه الصلاة والسلام ذم من خالف الجماعة وأمر بموافقتها، فلو لم يكن المعصوم فيه معلوماً استحال الإتّباع، إلا أن تثبت العصمة مطلقاً. وبه تثبت فضيلة الأمة وشرفها، فأما العصمة عن شيء دون آخر، فهو ثابت لكل كافر فضلاً عن المسلم وعن جميع الأمة.

التأويل الثالث

أن أمته كل من آمن به إلى يوم القيامة.
فلعلّه أراد صلى الله عليه وسلم أن جميع أمته أولهم وآخرهم لا يجتمعون على خطأ، أي أن كل حكم انقضى على اتفاق أهل الإعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق، إذ الأمة عبارة عن الجميع. <127>

قلنا: كما يجوز أن لا يراد من الأمة الصبيان والمجانين، لا يجوز أن يرد به الميت والذي لم يخلق بعد، بل المعنى المفهوم منه هو قوم يتصور منهم الاختلاف والاتفاق، ولا يتصوران من الميت والمعدوم، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم أمر بإتباع الجماعة، وذمَّ من شذَّ منها، فلو كان المراد بالأمة ما ذكروه لم يتحقق الإتباع إلا بعد انقراض الدنيا، فعلم قطعاً أن المراد به إجماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا، وذلك إجماع الموجودين في كل عصر.

المقام الثالث

المعارضة بالآيات والإخبار. أما الآيات فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل، فهو عام مع الجميع، فلو لم يكن ذلك ممكناً لم ينهوا عنه.

قلنا: النهي نهي للآحاد، كل عن فعل نفسه، وليس نهياً لهم عن الاجتماع، ولو سلم، فليس من شرط النهي وقوع المنهي عنه، ولا جواز وقوعه، فإن الله علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم، ونهاهم عن الجميع.

وأما الإخبار، فكقوله صلى الله عليه وسلم: ((بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ)) [1]. <128>

[1] سورة عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ يومئذ للغرباء إذا فسد الناس، والذي نفس أبي القاسم بيده ليأرزن – أي ينضم ويجتمع بعض إلى بعض – الإيمان إلى بين هذين المسجدين كما تأرز الحية إلى جحرها)). قال الحافظ الهيثمي رواه أحمد والبزار وأبو يعلى ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح ج/277 – ورواه غيرهم.

وقوله: ((خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يلونهم ثم يفشوا الكذب حتى إن الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد)) [1]، وكقوله: ((لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي)) [2].

قلنا: هذه وأمثالها إنما تدل على كثرة العصيان والكذب، لا على اجتماعهم على الخطأ، وأنه لا يبقى متمسك بالحق، جمعاً بينها وبين نحو قوله عليه السلام: ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله)) [3].

المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوي

وبيانه أن الصحابة إذا قضوا بقضية، وزعموا أنهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط، حتى لا ينتبه واحد منهم للحق في ذلك، والقطع بغير قاطع خطأ، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. < 129>

---

[1] روى الإمام مسلم هذا الحديث بعدة ألفاظ منها ((خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم والله أعلم أذكر الثالث أم لا قال ثم يخلف قوم يحبون السمانة يشهدون قبل أن يستشهدوا)).
و((خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال: ثم يخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته)) ج16/86 بهامش الترمذي وفي لفظ الترمذي من حديث آخر((حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد)) الترمذي بهامش التحفة ج3/ 307.

[2] روى البخاري بلفظ ((من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء)) البخاري بهامش الفتح ج13/16 وفي صحيح مسلم ((ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة)) ج 18/70 بهامش النووي.

[3] من ذكر الحديث بغير هذا اللفظ.

ويجري مثل هذا في إجماع التابعين ومن بعدهم إلى يوم الدين.
وهذه الطريقة ضعيفة عندنا، لأن منشأ الخطأ أما تعمد الكذب، وأما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعاً، والأول غير جائز على عدد التواتر، وأما الثاني فجائز قطعاً، فإن العادة لا تحيل عليهم أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعاً وإن أحالت أن يتفقوا على الكذب في الإخبار عن محسوس، فالمعتمد هو مسلكا الكتاب والسُّنّة.
<130>

الباب الثاني

في بيان أركان الإجماع

وله ركنان.

الركن الأول

المجْمِعون: وهم أمَّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.
فظاهر هذا وإن تناول كل مسلم، لكن كل ظاهر طرفان واضحان في الإثبات والنفي، وأوساط متشابهة.
أما الأول فكان مجتهد مقبول الفتوى.
وأما الثاني فهو الصبيان والمجانين.
وأما الأوساط فهم العوام المكلفون والفقيه الذي ليس بأصولي، والأصولي الذي ليس بفقيه، والمجتهد الفاسق، والمبتدع، والناشئ من التابعين مثلاً إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة، واختلف في اعتبارهم في الإجماع، ولنرسم لكل منها مسألة.

مسـألة

يتصور دخول العوام في الإجماع، لأن من الشريعة ما يشترك في دركه العوام والخواص، كالصلوات الخمس وصيام رمضان، فهذا مجمع عليه بينهما، ومنها ما يختص بدركه الخواص، وإذا أجمعوا عليه فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أولئك الخواص، ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة.
فإن قيل: فلو خالف عامي في واقعة أجمع عليها الخواص، فهل ينعقد الإجماع دونه؟ <131>

قلنا: نعم ينعقد ولا عبارة بخلافه، لأن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب، إذ ليس لهم آلة هذا الشأن، ولأن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب، وإذا قال قولاً فهو يقوله عن جهل، وأنه ليس يدري ما يقوله وليس أهلاً للوفاق والخلاف.

ولذلك لا يتصور صدور المخالفة من العامي العاقل، لأن العاقل يفوض ما لا يدري إلى من يدري، فمخالفة العامي صورة فرضية لا وقوع لها أصلاً.

ويدل على انعقاد الإجماع بدونه أن العامي يعصي بمخالفة العلماء، بدليل ما ورد من ذم الرؤساء الجهال، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [1].

وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء.

مسألة

إذا قلنا: لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم فَرُبَّ متكلم ونحوي ومفسر ومحدّث هو ناقص الآلة في إدراك الأحكام، فهل تعتبر موافقتهم، أو لا؟

قال قوم، لا يعتد إلا بقول أئمة المذاهب كالأئمة الأربعة المجتهدين، وأمثالهما من الصحابة والتابعين.

ومن من ضمَّ إليهم الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع، ولكن أخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها.

والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من دوالها أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع. لأنه قادر على <132>

---

[1] سورة النساء آية (83).

درك الأحكام إذا أراد، دون الفقه الحافظ. وكالأصولي العارف الفقيه المبرز، لأنهما ذوا آلة على الجملة، يقولان ما يقولان عن دليل. أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهما، لأنهما من العوام في حق هذا العلم، إلا أن يقع البحث في مسألة تنبني على النحو أو الكلام.

فإن قيل: فهذه المسألة قطعية، أم اجتهادية؟

قلنا: هي اجتهادية، ولكن إذا جوزنا أن يكون قوله معتبراً صار الإجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته، فلا يصير حجة قاطعة، وإنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء.

فإن قيل: فإذا قلد الأصولي الفقهاء في ما اتفقوا عليه في الفروع، وأقر بأنه حق، هل ينعقد الإجماع؟

قلنا: نعم، لأنه لا مخالفة، وقد وافق الأصولي جملة، وإن لم يعرف التفصيل. كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والأجسام والأعراض ونحوها فهو صواب، فيحصل الإجماع بالموافقة الجملية هذا.

مسألة

المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع ما لم يكفر. لأنه كمجتهد فاسق، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر.

فإن قيل: لعله يكذب في إظهار الخلاف؟

قلنا: لعله يصدق، وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته، والمبتدع ثقة يقبل قوله.

أما إذا كُفِّرَ ببدعته فلا يعتبر خلافه وإن كان يصلي إلى القبلة ويعتقد نفسه مسلماً، نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفَّرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه [1] بإجماع مخالفيه على بطلان التجسيم بناء على <133>

[1] أي وكفره به.

أنهم [1] كل الأمة، لأن كونهم [2] كل الأمة موقوف على إخراجه [3]، وإخراجه موقوف على دليل التكفير، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره [4] ما هو موقوف على تكفيره، فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه. نعم بعد أن كفَّرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى يلتفت إليه.

فإن قيل: فهل يتعذر فقيه ترك إجماعاً خالفه المبتدع المكفَّر ظناً منه أنه لم ينعقد لمخالفته إياه إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر؟

قلنا: لا يعذر إذا بلغته بدعته وقال لا أدري أنها توجب الكفر، لوسعة مجال البحث ومراجعة علماء الأصول، ويعذر إذا لم تبلغه بدعته.

فإن قيل. وما الذي يكفر به المكلف؟

قلنا: بالإجمال ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون نفس اعتقاده كفراً، كإنكار أحد أركان الإيمان، من الصانع وصفاته.

الثاني: ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله، ويستلزم إنكار ذلك من حيث التناقض.

الثالث: ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر إلا من كفر، كعبادة النيران والسجود للأوثان وجحد سورة من القرآن، وبالجملة إنكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام. <134>

---

[1] أي المخالفين.

[2] أي المخالفين.

[3] أي المبتدع المكفَّر.

[4] أي الإجماع الذي هو موقوف على تكفيره، فيؤدي الخ. والحاصل أنه لا يستدل على بطلان مذهبه وكفره به بالإجماع للزوم الدور، وذلك لأنه يصير مآل الاستدلال أن بطلان مذهبه وكفره به بالإجماع، والإجماع موقوف على كون المجمعين كل الأمة، وكونهم كلها موقوف على خروجه من الأمة، وخروجه منها موقوف على بطلان مذهبه وكفر به، فبطلان مذهبه وكفره به موقوف على بطلان مذهبه وكفره به. وهذا إثبات الشيء بنفسه وهو محال.

قال قوم: لا يعتد بإجماع غير الصحابة، وسنبطله. وقوم يعتد بإجماع التابعين بعد الصحابة، ولكن لا يعتد بخلافهم في زمان الصحابة. وهذا فاسد إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل انعقاد الإجماع. نعم إذا بلغها بعد انعقاده فلا عبرة بخلافه.
فإن قيل: روي عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة.
قلنا: ما ذكرناه مقطوع به، وروايتكم عنها لم تثبت إلا بقول الآحاد، وبتقدير ثبوتها فهو مذهبها، ولا حجة فيه، ثم لعلها أرادت منعه من المخالفة في ما انعقد إجماعهم عليه، أو في مسألة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها.

مسألة

المعتمد عندنا أن الاتفاق من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل. وقال قوم: هو حجة مطلقاً، وقوم: إن لم يبلغ الأقل عدد التواتر.
ويستدل على المعتمد بدليلين:
الأول: أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع. بل هو مختلف فيه.
فإن قيل: قد تطلق الأمة ويراد بها أكثرها.
قلنا: من يقول بصيغة العموم يحملها على الجميع، ولا يجوز التخصيص بالتحكم، بل بالضرورة أو بالدليل، ولا ضرورة، فيحتاج إلى الدليل.
ومن لا يقول بها كما يجوز أن يريد بها الأكثر، يجوز أن يريد <135>

بها الأقل، وحينئذ لا يتميز البعض المراد عن غير المراد، فلابد من إجماع الجميع، ليعلم أن البعض المراد داخل فيه.
الدليل الثاني: إجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد، فكم من مسألة انفرد فيها الآحاد بمذهب، كانفراد ابن عباس رضي الله عنهما بإنكار العول.
فدل ذلك على أن مخالفة الآحاد للجمهور جائزة، وأنه لا ينعقد الإجماع بدون موافقة الجميع.
فإن قيل: بل لا يجوز مخالفتهم لهم، فقد أنكروا على ابن عباس رضي الله عنهما القول بحل المتعة، وحضر الربا في النَّسيئة، وأنكر عائشة رضي الله عنها على ابن أرقم مسألة العينة، وأنكروا على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قوله: النوم لا ينقض الوضوء، وذلك لانفرادهم به.
قلنا: لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهودة بينهم، أو الأدلة الظاهرة عندهم.
ثم نقول: هب أنهم أنكروا انفراد الآحاد، والآحاد تنكر عليهم ذلك الإنكار، ولا ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم مع مخالفة الواحد.
ولمن قال بانعقاده مع مخالفة الواحد شبهتان:
الأولى: أن قول الواحد لا يورث العلم في ما يخبر عن نفسه، فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم بإخبارهم عن أنفسهم، لبلوغهم عدد التواتر؟
وعن هذا قال قوم: عدد الأقل البالغ حد التواتر يدفع الإجماع.. وهذا فاسد من وجوه.
الأول: إن صدق الأكثر وإن علم، فليس صدق جميع الأمة واتفاقهم، والحجة في هذا لا في ذاك. <136>

الثاني: أن كذب الواحد ليس معلوماً، فلعله صادق فلا تكون المسألة اتفاقاً من جميع الصادقين.
الثالث: أنه لا نظر إلى ما يضمرون، بل إلى ما يظهرون، فهو مذهبهم وإذا أظهر بعض خلاف ما أظهره الجمهور انتفى الاتفاق في الإظهار.
الثانية: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو منهى عنه.
قلنا: الشاذ هو الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، لا من لم يدخل فيها لدليل عنده يوجب عدم دخوله منه.
فإن قيل: فقد قال عليه السلام: ((عليكم بالسواد الأعظم فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد)) [1].
قلنا: أراد به الشاذ الخارج على الإمام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة.
وأراد بقوله وهو عن الاثنين أبعد، الحث على طلب الرفيق في الطريق. <137>

---

[1] روى الإمام أحمد عن عبد الله بن أبي أوفى موقوفاً: ((عليك بالسواد الأعظم عليك بالسواد الأعظم)) ج4/383. وفي الترمذي من حديث ((لا يخلون رجل بامرأة،... عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد.... من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة....)) قال الترمذي حسن صحيح غريب من هذا الوجه. وقد رواه عبد الله بن المبارك عن محمد بن سوقة. وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال الأحوذي: وإسناده صحيح ورجاله رجال الصحيح إلا إبراهيم بن الحسن الخثعمي فإنه لم يخرج له الشيخان، وهو ثقة ثبت ذكره الجزري، فالحديث بكماله إما صحيح أو حسن. اهـ. تحفة الأحوذي ج3/307.
وفي المسند من حديث جرير عن عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال: خطب عمر رضي الله عنه بالجابية فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((.... فمن أحب معكم أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة)) ج1/25. وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((.... ويد الله مع الجماعة)) ج1/115 – 116.

وقال بعضهم: قول الأكثر حجة وليس بإجماع، وهو تحكم لا دليل عليه.
وقال بعضهم: المراد أن اتباع الأكثر أولى.
قلنا: هذا يستقيم في الأخبار، وفي حق المقلد إذا لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة، لا في حق المجتهد، إذ عليه اتباع الدليل.

مسألة

قال مالك: الحجة في إجماع أهل المدينة فقط، وقوم: المعتبر أهل الحرمين مكة والمدينة، والمصرين الكوفة والبصرة.
وأرادوا: أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد.
فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت، ولكن لم تجمع المدينة جميعهم، لا قبل الهجرة ولا بعدها.
أو أن أهل المدينة هم الأكثرون، والعبرة بقولهم، فذلك معترض بما سبق.
أو أن اتفاقهم مستند إلى سماع قاطع من النبي صلى الله عليه وسلم. فهو مع أنه خروج عن دليل الإجماع إلى النص، لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً منه صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة ويخرج منها قبل نقله، فلا حجة في قول أهلها المخالف لذلك، فالحجة في الإجماع، ولا إجماع.
وقال قوم: الحجة في اتفاق الخلفاء الأربعة. وهو تحكم لا دليل عليه. [1] <138>

[1] إلا ما تخيله بعض من أن قول الصحابي حجة، ولا دليل فيه كما سيأتي في موضعه.

مسألة

اختلفوا في اشتراط بلوغ أهل الإجماع عدد التواتر.
فمن أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ عادة اشترطه،
ومَنْ أخذه من جهة السمع منهم من لم يشترطه، لصدق إجماع الأمة باجتماع اثنين إذا انحصر الاجتهاد فيهما، ومنهم من اشترطه، لأنه إذا نقص عددهم من ذلك لا يعلم إيمانهم بقولهم. فضلاً عن سائر الأحكام.
وردَّ بوجهين:
الأول: أن العلم به ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله)) [1] لا بقولهم.
والثاني. أنا نعلمه من ظاهر حالهم.
وأمّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من آمن به ظاهراً، ولا وقوف على الباطن إلا لعلّام الغيوب.
فإن قيل: كيف يتصور رجوع عدد من المسلمين إلى أقلَّ عدد من التواتر؟
قلنا: يحتمل أن يقال أنَّ ذلك ممتنع. ومعنى تصوّر المسألة ليس رجوع المسلمين مطلقاً إلى ذلك العدد، بل رجوع أهل الحل والعقد الذين عليهم مدار الإجماع.
ويحتمل أن يقال بتصور وقوعها، والله تعالى يديم أعلام الدين بالتواتر من جهة المسلمين والكفار.
فإن قيل: إذا جاز رجوع أهل الحل والعقد إلى أقل من عدد التواتر، فلو روجع إلى واحد فهل يكون قوله حجة؟ <139>

---

[1] مر ذكر الحديث.

قلنا: من اعتبر وفاق العوام فمهما وافقوه تحقق الإجماع ويكون القول إذ ذاك حجة، ومن لم يعتبر وفاقهم لا يوجد على رأيه اسم الإجماع فلا يكون قوله حجة.

مسألة

ذهب داود الظاهري وأتباعه إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة.

وردَّ بأنَّ الأدلّة الدالّة على حجيته من الكتاب والسنّة تشملهم وغيرهم.

ولهم شبهتان.

(الأولى)

قولهم الاعتماد على الآية وهو قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [1] وهو إنما يتناول الذين نُعتوا بالإيمان وهم الموجودون وقت النزول، والخبر كقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا تجتمع أمتي على الخطأ)) [2] وهو يتناول أمته الذين آمنوا به وتصور اجتماعهم <140>

---

[1] سورة النساء آية (115).

[2] روي هذا الحديث بغير هذا اللفظ، وهو ((لا تجتمع أمتي على الضلالة)). روى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يجمع الله أمتي – أو قال هذه الأمة – على الضلالة أبداً، ويد الله على الجماعة)).
قال الذهبي: إبراهيم عدله عبد الرزاق ووثقه ابن معين ج1/116.
وروى الإمام أحمد في مسنده عن ابن بصرة الغفاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((سألت ربي عز وجل أربعاً فأعطاني ثلاثة ومنعني واحدة، سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها....)).

واختلافهم وهم الموجودة في زمانه. وهذا باطل إذ يلزم عليه عدم انعقاد الإجماع بعد موت أو استشهاد بعض الصحابة ممن كانوا موجودين عند نزول الآية الشريفة وتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك الحديث الشريف.
(الثاني)
أن الواجب إتباع سبيل جميع المؤمنين.
والتابعون والجماعات الواقعة بعدهم ليسوا جميع الأمة لموت الصحابة.
وأما الصحابة فهم جميع الأمَّة، إذ الأمة الآتية في المستقبل المعدومة في عصر الصحابة ليسوا بأمّة إذ ذاك.
والجواب أنه كما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفاتُ إلى الماضين.
ولولا ذلك لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة.
وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ممات من مات بعده منهم.
وإنما لم يعتد بإجماع التابعين على شيء قال بعض الصحابة بخلافه، لأنه بعد أن أفتى به ليس فتوى التابعين فتوى جميع الأمة، بل فتوى بعضها.
ج6/396. روى ابن ماجة عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن أمتي لا تجتمع على ضلالة. فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم)) 2/1303 وفيه أبو خلف الأعمى وقد كذّبه يحيى بن معين وقال أبو حاتم منكر الحديث. ميزان الاعتدال ج4/521. <141>

فإن قيل: إن ثبت للتابعين أنهم كل الأمة فليكن إجماعهم على خلاف قول الصحابي معتبراً ورادّاً له، وإلا فإجماعهم في قول آخر لا يعتد به أيضاً.

قلنا: بعد أن سبق فتوى الصحابي فليس التابعون جميع الأمة بالنسبة إلى تلك المسألة. وأما بالنسبة إلى قول آخر لم يقل أحد بخلافه فهم جميع الأمة.

وهذا كما أن الصحابي إذا مات بعد فتواه في مسألة لا يكون اجتماع باقي الصحابة على خلافه إجماعاً مع أن اجتماعهم على شيء آخر لم يمت على خلافه صحابي إجماع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز قياس الميت على المجتهد الغائب حتى نقول كما لا ينعقد الإجماع بدون موافقته لا ينعقد الإجماع فيما إذا مات واحد منهم لعدم موافقته بواسطة موته؟

قلنا: فرق بين الغائب وبين الميت الذي لم تصدر منه مخالفة، فإن الغائب صاحب رأي فيجب موافقته للحاضرين، ولا كذلك الميت، إذ لا ينسب إليه رأي وقول فيما إذا لم تصدر منه مخالفة ومات، وإلا لامتنع الإجماع بعد موت أحد الصحابة رضي الله عنهم.

فإن قيل: إذا اعتبر قول الميت فلعلَّ ميِّتاً ذكر قولاً مخالفاً لما أجمع عليه التابعون بعد مماته.

قلنا: لا عبرة باحتمال المخالفة، وإلا لبطل إجماعُ الصحابة بالميِّت الأوَّل، لإمكان أنه كان له قول مخالف لما أجمعوا عليه بعدُ.

وبالجملة لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذا ما من حكم إلا ويتصوَّر نسخُه وعدم وصول الناسخ إلينا، وما مِنْ إجماع إلا ويتصوَّر رجوعِ واحدٍ من أهله قبل الموت بناء على اشتراط انقراض العصر في انعقاده. <143>

فإن قيل: الأصلُ عدمُ النسخ وعدمُ الرجوع.
قلنا: والأصلُ عدم خوض ذلك الواحد وعدمُ مخالفتهِ لما أجمع عليه، ومع أنَّ الأصل العدم فالاحتمال باقٍ، وإذا ثبتَ الاحتمال حصل الشك، ولكن لا يندفع الإجماع بكلِ شك.
فإن قلت في مسألة تحويز النسخ وتجويز الرجوع أصل الحجة ثابت الشك في دوامها، وأما ها هنا فالشك في أصل الإجماع.
قلنا: لا بل أصل الإجماع ثابت هنا، لأن نعت الكلية حاصل للتابعين، وإنما ينتفي بمعرفة الخلاف، فإذا لم يعرف بقيت الكليَّة.

الركن الثاني

في نفس الإجماع

وهو اتفاق فتاوى الأمة على حكم في لحظة واحدة نطقاً صريحاً، سواء انقرض عليه العصر أو لا عن نصٌّ أو اجتهادٍ.

مسألة

إذا أفتى بعض الصَّحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الإجماع مطلقاً.
وقال قوم: ينعقد إذا انتشر القول وسكتوا.
وقوم: ينعقد بشرط انقراض العصر على سكوتهم.
وقوم: هو حجة لا إجماع.
وقوم: ليس بحجة ولا إجماعٍ ولكنَّه دليل لتجويزهم الاجتهاد في المسألة. <143>

والمختار أنه ليس بحجة ولا إجماع ولا دليل على تجويزهم الاجتهاد فيها، إلا إذا دلَّت القرائن على أنهم سكتوا مضمرين الرّضا وجواز الأخذ به.
والدليل عليه أن فتواه إنّما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد [1] إذ قد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب.
(الأول):
وجود مانع عن إظهار القول المخالف لا اطلاع لنا عليه.
(الثاني):
أنه يراه قولاً سائغاً لمن أدَّى إليه اجتهاده.
(الثالث)
اعتقاده أن كل مجتهد مصيبٌ فلا يرى مساغاً للإنكار عليه، ولا يرى الفتوى في المسائل إلا فرض كفاية فإذا أفتى مساغاً للإنكار عليه، ولا يرى الفتوى في المسائل إلا فرض كفاية فإذا أفتى من هو مصيب سكت هذا وإن خالف اجتهاده.
(الرابع)
انتظاره فرصة يَسَعُهُ الإنكار فيها، ثم لا يوفق له.
(الخامس)
اعتقاد أن إنكاره لا يعبأ به، بل يناله به ذل وهوان.
(السادس)
توقفه في المسألة لأنه بعدُ في مهلة النظر.
(السابع)
ظنه أن غيره قد كفاه الإنكار. <144>

---
[1] أي دائر بين مقارنة الرضا والسخط.

فإن قلت: لو كان الساكت مخالفاً لظهر خلافه.
قلنا: لو كان موافقاً لظهر وفاقه.
فإن تصور مانع من ظهور الوفاق، تصور من ظهور الخلاف أيضاً.
وبهذا يبطل قول الجبائي المشترط لانقراض العصر في السكوتي زاعماً أنه ينتفي به المانع من إظهار الخلاف، وذلك لجواز دوام موانع إظهار الخلاف بدوام العصر.
أما من قال هو حجة وليس بإجماع فمتحكم، لأنه قول بعض الأمة والعصمة إنما تثبت للكلِّ.
فإن قيل: اعتماد التابعين في ما أشكل عليهم على قول بعض الصحابة المنتشر في الناس مع سكوت الباقين إجماع منهم على أن الإجماع السكوتي حجة.
قلنا: هذا غير مسلَّم، بل لم يزل العلماء من التابعين وغيرهم مختلفين فيه.

مسألة

قال قوم: لابد في الإجماع من انقراض العصر وموت الجميع.
وهذا فاسد لأن الحجة في اتفاقهم وقد تحقق. وأدلة الإجماع لا توجب اعتبار العصر.
فإن قيل: ماداموا أحياء فرجوعهم متوقع، قلنا: أما رجوع جميعهم فلا يجوز، لأنه يكون أحد الإجماعين خطأ، وأما بعضهم فلا يحل له الرجوع، لأنه برجوعه يخالف الأمة المعصومة عن الخطأ، فإذا رجع فهو عاص به. <145>

فإن قيل: كيف يكون برجوعه مخالفاً للإجماع وما تمَّ الإجماع بعد لبقاء العصر؟
قلنا: إن ادعيتم أن اتفاقهم أولاً لا يسمَّى إجماعاً فهو مخالف للعرف واللغة، أو أنه لا تتحقق به حقيقة الإجماع وذلك باطل، لأن الإجماع اتفاق الأمة وقد تحقق.
ودوامه إلى آخر العصر استدامة له لا إتمام، كيف ونعلم أن التابعين استدلوا بإجماع الصحابة مع بقاء بعض من أهل عصرهم، فدل ذلك على أن انعقاد الإجماع وحجيته لا يتوقف على انقراض العصر.
ولمن اشترط انقراضه شُبّه.
(الأولى)
أنه ربما أفتى بعض المجمعين عن خطأ ثم ينتبه له، فكيف يمنع من إظهار خطأه وندمه عما أفتى به؟
قلنا: الخطأ وإن كان ممكناً لكن يحصل الأمان [1] منه بالدليل السمعي على وجوب عصمة الأمة، ولو ندم وبين خطأه وقال إني قلت ما قلته عن دليل وقد انكشف لي خلافه.
قلنا له: إنما أخطأت في الطريق لا في نفس المسألة، بل موافقتك للأمة فيها تدل على أن الحكم حق.
(الثانية)
أنهم ربما قالوا عن اجتهاد، ولا حجر على المجتهد أن يرجع إذا تغير اجتهاده. قلنا: نعم إذا انفرد به، وأما إذا وافق به اجتهاد سائر ألا فلا يجوز له الرجوع عنه. <146>

[1] والحاصل أن الله تعالى أجرى عادته على صيانة اتفاق الأمة الإسلامية عن الخطأ كما أجرى عادته على صيانة الرسالة، بأن لم يخلق المعجزة على يد الكاذب في دعواها.

(الثالثة)
ولو لم يعتبر العصر لأبطل مذهب المخالف، وليس كذلك، فالعصر معتبر. قلنا: قال قوم يبطل مذهبه بموته لأن الباقين بعده كل الأمة، لكنه غير صحيح عندنا، والصحيح أنه لا يبطل مذهبه ولا يعبأ بإجماعهم في تلك المسألة، لا لاعتبار العصر، بل لأنهم ليسوا كل الأمة فيها.
(الرابعة)
قال علي رضي الله عنه: اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الأولاد وأنا الآن أرى بيعهن. فقال عبيدة السلماني: رأيك في الجماعة أحبُّ إلينا من رأيك [1] في الفرقة [2].
قلنا: لم يكن هناك إجماع من الصحابة، بل لم يجتمع إلا رأي علي وعمر رضي الله عنهما كما قال.
وقول عبيدة رأيك في الجماعة لم يرد رأيك في الإجماع، بل أراد به أن رأيك في زمان الألفة والجماعة أحبُّ إلينا من رأيك في زمان الفرقة وتفرق الكلمة. ولو ثبت إجماع الصحابة قاطبة لما دلَّ ما قاله علي رضي الله عنه على أن مذهبه اشتراط انقراض العصر، ولو كان ذلك مذهبه لم يجب تقليده فيه.
<<مسألة>
يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أو قياس ويكون حجة.
وقال قوم: الخلق الكثير لا يتصوّر اتفاقهم في مظنة الظن. ولو

---

[1] أي فدل على ذلك أن انقراض العصر شرط في انعقاد الإجماع، وإلا لم يجز لسيدنا علي رضي الله عنه الرجوع عن رأيه الأول، ولما قال عبيدة: رأيك في الجماعة أحب إلينا، بل لقال رأيك الأول هو الصواب.
[2] روى البيهقي في سننه ج10/348 – كتاب عتق أمهات الأولاد. وعبد الرزاق في مصنفه 7/291 – كتاب أحكام العبيد وستأتي إضافة له.

تصور لكان حجة.
وقال قوم: هو متصور لكنه ليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد.
والمختار الأول. وقولهم: الخلق الكثير..ـ الخ.
قلنا: هذا إنما يستنكر في ما يتساوى فيه الاحتمال، وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحدٍ فلا بُعْدَ في أن يتفقوا على أن النبيذ كالخمر في الإسكار فهو حرام مثله.
ويدل عليه جواز الاتفاق عن اجتهاد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصِّيد ومقدار أرش الجناية وتقدير النفقة وعدالة القضاة والأئمة وكل ذلك مظنون.
وللمنكرين شبه.
(الأولى)
قولهم. كيف تتفق الأمة على اختلاف طباعها على مظنون؟
قلنا: إنما يمتنع هذا في زمان واحد وساعة واحدة، أما في أزمنة متمادية فلا يمتنع، إذ لا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيقبلونه منهم.
(الثانية)
قولهم: كيف تتفق الأمة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه؟
قلنا: إنما يفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم.
وأن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى <
148>

القياس، والمنكرون له إلى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياسٍ وهو على التحقيق قياس، إذ قد يتوهمون غير العموم عموماً، وغير الأمر أمراً وغير القياس قياساً وكذا عكسه.

(الثالثة)

قولهم الخطأ جائز في الاجتهاد فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؟ قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهاد انفرد به الآحاد، أما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ. <149>

الباب الثالث
في حكم الإجماع

وحكمه وجوب الإتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق.

مسألة

إذا اجتمعت الأمة في المسألة على قولين واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز إحداث مذهب ثالث، لأنه يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، إذ لابد للمذهب الثالث من دليل، ولابد من دليل، ولابد من نسبة الأمة إلى تضييعه وذلك محال.
وللمنكرين شُبَهٌ.
(الأولى)
إنهم خاضوا خوض مجتهدين. ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.
قلنا: وإذا اتفقوا عن اجتهاد فكذلك [1]، ولم يجز خلافهم.
(الثانية)
إنه لو استدل الصحابة بديل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى، إذ لم يصرحوا ببطلانها، فكذلك القول الثالث. قلنا: فليجز خلافهم إذا اتفقوا عن اجتهاد، إذ يجوز التعليل بعلة أخرى.
والجواب الحق أنه يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس في التعليل بعلة أخرى نسبتهم إلى تضييع الحق، وأما مخالفتهم في الحكم ففيها تلك النسبة، فكذلك إذا اختلفوا على قولين... <150>

---

[1] ولذا يجوز لمن بعدهم التعليل بعلة أخرى.

(الثالثة)
أنه لو ذهب بعض إلى أن اللمس والمس ينقضان، وبعض إلى أنهما لا ينقضان، ثم قال آخر ينقض الأول دون الثاني كان جائزاً.
قلنا: هذا إنما يجوز لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة، وليس في المسألتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة، ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق، كما أنهم إذا اتفقوا على الفرق قصداً امتنع الجمع.
وهذا كما أن كل مسلم لا يخلو عن خطأ في مسألة ما، فالأمة مجتمعة على الخطأ، ولكنه لما كان المخطئ في مسألة محقاً في أخرى لم يضع الحق، فلهذا يجوز انقسام الأمة في مسألتين فرقة تصيب في مسألة وتخطئ في أخرى، وفرقة تخطئ في الأولى وتصيب في الثانية.
(الرابعة)
إن مسروقاً أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه.
قلنا: لم يثبت استقرار الصحابة فيها على رأيين، أو لعل مسروقاً خالف الصحابة إذ ذاك وكان مجتهداً فلم يتحقق الإجماع حتى يكون قوله خرقاً له.
على أنه لم يصح ذلك عن مسروق إلا بأخبار الآحاد، فلا يدفع ما ذكرنا.

مسألة

إذا خالف بعض الأمة في الحكم لم ينعقد الإجماع دون، فلو مات هو لم يصر مجمعاً عليه بعد، خلافاً لبعضهم. <151>

ودليلنا أن المحرم مخالفة كافة الأمة، ولما كان مذهب الميت باقياً بعد عصره لا يقال أنه خالف كافة الأمة، بل يقال بعض منها خالف بعضاً.

فإن قيل: فماذا تقولون لو مات ذلك البعض في مهلة النظر؟

قلنا: نقول إنه كما لم يخالفهم لو يوافقهم أيضاً، فالمسألة محتملة، بخلاف ما إذا مات قبل الخوض فيها وعرض المسألة عليه فالباقون كل الأمة، أو بعده وبعد الفتوى فهم بعض منها.

مسألة

إذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة [1] لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن الذاهب إليه خارقاً للإجماع، فإن الذين ماتوا على ذلك القول بعض الأمة كما أن التابعين بعض منها، وإن قدرنا أنهم كل الأمة فاختيارهم لأحد القولين لا يحرم القول الآخر.

فإن قيل: ما تقولون فيهم إذا صرحوا بتحريم القول الآخر؟

قلنا: إما أن نقول هذا محال لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين، حيث مضت الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف، وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوّغوه، وإما أن نقول أنه ممكن، ولكنهم بعض الأمة في تلك المسألة، والمعصية من البعض جائزة. <152>

---

[1] المسألة مفروضة فيما صارت الصحابة الكرام علي فرقتين، وإخبار كل منهما قولاً في مسألة، المفيد هذا الإجماع على أن المسألة خلافية وذات قولين.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول هذا إجماع يجب إتباعه؟ فإن الصحابة اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما.

قلنا: هذا تحكم واختراع عليهم، فإن الإجماع حجة قاطعة فلا يمكن تقدير الشرط فيها، ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا اجتمعوا على قول واحد أمكن مخالفتهم بعد، لأنهم اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعيّن الحق.

مسألة

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر.

وأما عندنا معاشر اللامشترطين له فقد انعقد الإجماع على تسويغ الخلاف، فيشكل رجوعهم إلى الاتفاق على أحد القولين.

والمخلص منه أمور.

(الأول)

إن هذا مستحيل [1] الوقوع فلا يرد النقض به.

(الثاني)

اشتراط انقراض العصر، وهو تحكم.

(الثالث)

اشتراط كون الإجماع مستنداً إلى قاطع لا إلى قياس أو اجتهاد، فإن من شرط هذا يرى أنه لا يحصل من اختلافهم على قولين الإجماع على جواز الأخذ بكل منهما، بل ذلك أيضاً مستند إلى اجتهاد <153>

---

[1] أي عادة.

فإذا رجعوا فالنظر إلى الاتفاق الأخير لتعين الحق إذ ذاك بدليل قاطع في أحد المذهبين، وهذا أيضاً مشكل، إذ لو فتح هذا الباب لم يمكن التعلق بالإجماع، إذ ما من إجماع إلا ويتصور أن يكون عن اجتهاد.
(الرابع)
أن يقال النظر إلى الاتفاق الأخير فأما في الابتداء فإنما جور الخلاف بشرط أن لا ينعقد الإجماع بعدُ على تعيين الحق، وهذا ليس بمخلص أيضاً لأن مبناه على زيادة شرطٍ في الإجماع. والحجة القاطعة لا تقبل الشرط المحتمل أبداً.
(الخامس)
أن الاتفاق الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور، لأن الإجماع إنما يكون حجة بشرط أن لا يتقدمه اختلاف، فإذا تقدم لم يكن حجة.
وهذا أيضاً مشكل، لأن حجة الإجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم ((لا تجتمع أمتي على الخطأ)) [1]. يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة فلعل الأولى هو المخلص الأول.
ولا يشكل عليه إلا أنه يمتنع عليه رجوع سيدنا علي كرم الله وجهه [2] إلى قولهم بمنع بيع أمهات الأولاد وابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول إلى موافقة الصحابة.
ودفعه أنه لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما دليل لكنه يستحيل أن يظهر لهما، لا لامتناعه في ذاته، بل لامتناعه بالغير حيث يفضي إلى ما <154>

---
[1] تقدم هذا الحديث.
[2] تقدم ذكره.

هو ممتنع [1] سمعاً.

مسألة

فإن قال قائل إذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثاً على خلافه ورواه، فإن رجع المجمعون إليه كان خرقاً له، وإن أصروا على خلاف الخبر فهو محال، وإذا رجع الراوي كان مخالفاً للإجماع، وإلا كان مخالفاً للخبر، وهذا لا مخلص عنه إلا باشتراط انقراض العصر، قلنا: لنا مخلصان:

(الأول)

إن هذا فرض محال عادي لا ينقض به.

(الثاني)

إنه متى أصر المجمعون تبين إن إجماعهم حق وإن الراوي إما غلط في روايته فسمعه من غيره صلى الله عليه وسلم أو تطرق إليه نسخ لم يعلمه الراوي، ومتى رجعوا إلى الخبر.

قلنا: إجماعهم كان حقاً في وقته، لأن الله لم يكلفهم ما لم يبلغهم، كما أن المنسوخ حق قبل بلوغ النسخ، وإن الاجتهاد حجة قبل تغيره.

فإن قيل: إذا جاز هذا فلم لا يجوز رجوع المجمعين عن إجماعهم المبني على الاجتهاد أو مخالفة من بعدهم له؟

قلنا: لا يجوز ذلك لا لأنه حق فقط، بل لأنه أجمعت الأمة عليه، وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت عليه يحرم خلافه. <155>

[1] وهو خرق الإجماع المنعقد، على أن للمسألة فيها قولان.

وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني، فجواز المصير إليه اتفاقي.
فإن قيل: فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر فهل يجوز موافقتهم له؟
قلنا: لا، بل نحرم، ويجب إتباع الإجماع القاطع، فإن خبر الواحد يحتمل النسخ وسهو الراوي، والإجماع لا يحتمله.

مسألة

الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، خلافاً لبعض الفقهاء. لأن الإجماع يحكم به على الكتاب والسنّة المتواترة [1]، فلا يثبت بغير قاطع.
فإن قيل: فليثبت به في حق وجوب العمل به إن لم يكن مخالفاً لكتاب أو سنة كما أنه يعمل بما ينقله الراوي من النص.
قلنا: إنما ثبت العمل به اقتداء بالصحابة وإجماعهم على العمل به في ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، لم يثبت لنا إجماعهم على العمل بخبر الواحد في نقل الإجماع، فلو أثبتناه لكان بالقياس [2] ولم يثبت صحة القياس في إثبات أصول الشريعة.

مسألة

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء. لأن المجمع عليه وجوب القدر الأقل، ولا مخالف فيه، وإنما هو في سقوط الزيادة ولا إجماع عليه، وإنما ذهب إليه من ذهب لاستصحاب البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل... <156>

---

[1] أي فالإجماع دليل شرعي قاطع، وخبر الواحد ليس بقاطع، فلا يثبت.
[2] أي بقياس العمل بالخبر الواحد الناقل للإجماع على العمل بالخبر الواحد الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يثبت الخ.

الأصل الرابع
دليل العقل والاستصحاب

اعلم أولاً أن الأحكام الشرعية لا تدرك بالعقل، لكنه يدل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام.
فنحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فالعقل دليل على نفي الأحكام لا على إثباتها.
فإن قيل: نعم، ولكن لا يعلم نفي السمع بعد بعثتهم، فلا يكون انتفاء الأحكام معلوماً إذ ذاك.
قلنا: انتفائه قد يعلم كالعلم بانتفاء دليل وجوب صوم شوال، إذ نعلم أنه لو كان دليل لنقل وانتشر، وذلك علم بعدم الدليل وقد يظن، كما أن المجتهد إذا بحث عن المدارك لوجوب الوتر والأضحية فرآها ضعيفة ولم يظهر له دليل غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل.
فإن قيل: ولم يستحيل أن يكون الوتر مثلاً واجباً ولا يكون عليه دليل، أو يكون عليه دليل لم يبلغنا.
قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، وأما إن كانت دليل ولم يبلغنا فلا يكون دليلاً في حقنا، إذ لا تكليف إلا في ما بلغنا، ولكن نفيه ليس من شأن العامي، بل شأن المجتهد الباحث المطلع على مدارك الأحكام، فإن قيل: وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه؟
قلنا: يطلق على أربعة أوجه، يصح ثلاثة منها. <157>

(الأول)
ما ذكرناه.

(الثاني)
استصحاب العموم إلى ورود المخصص والنص إلى ورود الناسخ.

(الثالث)
استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك، وشغل الذمة عند الإتلاف أو الالتزام فإنه وإن لم يكن حكماً أصلياً، فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً.

فالاستصحاب ليس بحجة إلا في ما دل الدليل على ثبوته ودوامه كما دل على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي.

ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الوجوب إذا تكررت الأسباب كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرر الحاجات.

إذ فهم انتصاب هذه المعاني أسباباً لهذه الأحكام من أدلة، إما بمجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم وجملة من القرائن عند الجميع، وتلك القرائن أمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسباباً، فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها، فإذاً الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو الظن بانتفائه عند بذل الجهد في البحث والطلب. <158>

(الرابع)
استصحاب الإجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولنرسم هنا مسألتين [1].

مسألة

لا حجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف

مثاله المتيمم إذا رأى الماء أثناء الصلاة مضى فيها، لانعقاد الإجماع على صحة صلاته ودوامها، فاستصحبنا دوامها إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء قاطعة لها...
وهذا فاسد، لأن المستصحب إما مقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، ويقول أنا ناف، ولا دليل على النافي، وإما مدعٍ أنه أقام دليلاً. وهو مخطئ فيهما.
إما في الأول فلأنا سنبين وجوب الدليل على النافي.
وإما في الثاني فلأنا نقول إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، والدليل إما لفظ الشارع فعليه بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الماء لا وجوده.
وأما الإجماع فنقول الإجماع منعقد على دوام الصلاة عند عدم الماء لا عند وجوده، أما حال الوجود فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف، فيجب أن يقاس حال وجوده على حال عدمه بعلة جامعة، وإلا فاستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال.
وقد تقرر أن كل دليل يضاده نفس الخلاف، فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع هنا يضاده نفس الخلاف، إذا لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن المخالف مقر بأن <159>

[1] أي فيه في افتقاره النافي إلى دليل.

العموم تناول محل الخلاف فإن قوله صلى الله عليه وسلم [1] ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)).. شامل لصوم رمضان...
والخصم يقر بها ويدعي التخصيص بغيره، وأما هنا فالمخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف، أعني زمان وجود الماء.
فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف فيكف يرتفع به؟
قلنا: المحرم خلاف يعارض الإجماع، بأن يتواردا على محل واحد، والإجماع هنا إنما انعقد على حالة عدم الماء لا وجوده، والخلاف <160>

---

[1] روى أبو داود في سننه عن حفصة رضي الله عنها – زوج النبي صلى الله عليه وسلم. إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له)) ج3/331 المختصر للمنذري قال أبو داود: رواه الليث بن حازم أيضاً، جميعاً عن عبد الله بن أبي بكر، مثله – يعني مرفوعاً – ووقفه على حفصة معمر والزبيدي وابن عيين ويونس الأيلي كلهم عن الزهري، ج3/331 ورواه الإمام أحمد عن حفصة بلفظ (مع) ج2/287. قال الخطابي: عبد الله بن أبي بكر بن عمرو قد أسنده وزيادات الثقات مقبولة. ورواه البيهقي ج4/202 بلفظ و(مع) قال وعبد الله بن أبي بكر أقام إسناده ورفعه وهو من الثقات الأثبات. ورواه بلفظ (قبل) أيضاً. قال حدثنا أبو بكر بن الحارث الفقيه قال: قال أبو الحسن الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل. بهذا الإسناد وكلهم ثقات. ج4/203.
ورواه الترمذي عن حفصة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يجمع الصيام من قبل الفجر فلا صيام له.
قال الترمذي: لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه ج2/49 بهامش التحفة. ورواه النسائي ج4/196 – 197 بألفاظ مختلفة أيضاً، وعن هلال أنه سمع ميمونة بنت سعد رفعته، تقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أجمع الصوم عن الليل فليصم، ومن أصبح ولم يجمعه فلا يصم). الحارث. قال البوصيري: رواه الحارث عن الواقدي، ورواه الدارقطني وفيه أيضاً الواقدي، وقال البوصيري رواه الحارث عن الواقدي وهو ضعيف. ج1/275 المطالب العالية لابن حجر العسقلاني.

إنما هو في حال وجوده.
فإن قيل: الدليل الدال على صحة الشروع في الصلاة دال على الدوام أيضاً.
قلنا: إن كان ذلك الدليل عموماً أو نصاً يتناول حال وجود الماء فعليكم ببيانه، أو إجماعاً فقد علمتم أنه انعقد على حالة عدم الماء...
فإن قيل: بم تنكرون على من يقول كل ما ثبت دام إلى وجود قاطع له، فلا يحتاج الدوام إلى دليل.
قلنا: هذا وهم باطل، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وأن لا يدوم، فلابد لدوامه من دليل.
فإن قيل. ليس المتيمم مأموراً بالشروع فقط، بل بالشروع مع الإتمام.
قلنا: نعم هو مأمور بالشروع مع عدم الماء، أما مع وجوده فهو محل الخلاف، فما الدليل على أنه مأمور بالإتمام مع وجوده.
فإن قيل: الدليل هو النهي عن إبطال العمل.
قلنا: أولاً هذا انجرار لما جررناكم إليه من سوق الدليل على وجوب الإتمام.
وثانياً أن هذا الدليل ضعيف، لأنه إن أردتم بالبطلان إحباط ثواب ما فعل فممنوع، وإن أردتم أنه أوجب عليه مثل فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه قبل.
فإن قيل. الأصل أنه لا يجل شيء بالشك، ووجوب استئناف الصلاة عند وجود الماء مشكوك فيه، فلا يرتفع به اليقين. <
161>

قلنا: هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين. ثم نقول: من يوجب الاستئناف لابد أن يوجبه بدليل يغلب على الظن. كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب عليه، كيف واليقين قد يرفع بالشك في مواضع، فالمسائل فيه متعارضة.

احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبة الرسل بالبرهان المغير لاستصحاب ما كانوا عليه.

قلنا: إنهم لم يستصحبوا الإجماع، بل النفي الأصلي الذي دل عليه العقل، إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون رسولاً من الله تعالى، وإنما يعرف ذلك بآيات، فهم مصيبون في ذلك، ولكنهم مخطئون على دوامهم على آداب آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان...

مسألة

قال قوم: لا دليل على النافي، وقوم عليه الدليل، وقال قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات. والمختار أنه عليه الدليل مطلقاً.

وتحقيقه أن النافي إن أقر بالشك فلا يطالب بالدليل، أو ادعى اليقين فيقال: هل يقينك به عن ضرورة أو تقليد أو نظر، ولا تعد معرفة النفي ضرورة، والتقليد لا يفيد العلم فبقى كونه عن نظر، ولابد من بيانه، فهذا أصل الدليل.

ويتأيد بلزوم إشكالين على إسقاط الدليل عنه.

(الأول)

إنه لو لم يجب عليه الدليل لزم أن لا يجب على نافي حدوث العالم ووجود الصانع وبعث الرسل ونحوها، وهو محال.

(الثاني)

أنه لو لم يجب عليه لزم أن لا يجب على المثبت أيضاً، لا مكان أن <162>

يعتبر المثبت عن مقصوده بالنفي كتعبيره عن حدوث العالم بأنه ليس بقديم.
ولهم في المسألة شبهتان.
(الأولى)
أنه لا دليل على المدعى عليه بدين لأنه ناف، وعنها أجوبة.
(الأول)
إن ذلك ليس لكونه نافياً ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي، بل لقوله صلى الله عليه وسلم ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر)) [1].
ولا يجوز أن يقاس عليه غيره، لأن المشرع إنما حكم به لاستحالة إقامة الدليل على نفي الدين، فإنه يتوقف على ملازمة عدد التواتر للمدعى عليه من أول وجوده إلى وقت الدعوى، بل المدعي أيضاً لا دليل <163>

---

[1] روى البخاري في صحيحه بلفظ ((البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه)). البخاري بهامش الفتح ج5/102. وروى مسلم في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه)). وروي أيضاً عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه. وعنه أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد. ج12/2، 3، 4 بهامش النووي. قال: ((لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر)). ج10/252 وروى أيضاً عن الأودي قال أخرج الينا سعيد بن أبي بردة كتاباً وقال: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري – رضي الله عنهم – فذكره، وفيه البينة على من ادعى واليمين على من أنكر. – 10/253 وروى أيضاً عن قتادة في قوله ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾. البينة على المدعي واليمين على من أنكر. – 10/253. وروى هذا الحديث بألفاظ متعددة. قال ابن رجب الحنبلي: وقد استدل أحمد وأبو عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر)) وهذا يدل على أن هذا اللفظ عندهما صحيح محتج به، قال وفي المعنى أحاديث كثيرة – جامع العلوم والحكم – 273.

عليه، فإن غاية ما يحصل من قول الشاهدين هو الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين، وذلك في الماضي.
أما في الحال فلا يعلم شغل الذمة لجواز براءتها بأداء أو إبراء ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً، فإن قول الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعى عليه أيضاً لازم، فليكن ذلك دليلاً.
(الثاني)
إن المدعى عليه يدعي علم الضرورة ببراءة ذمة نفسه، إذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلتزم، ويعجز الخلق كلهم عن معرفته فإنه لا يعرفه إلا الله، فالنافي في العقليات إن ادعى معرفته ضرورة فهو محال، وإن أقر بأنه مختص بمعرفته اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله فلا يطالب بالدليل.
وعند ذلك يستوي الإثبات والنفي.
(الثالث)
أن النافي عليه دليل وهي اليمين كما أن على المدعي دليلاً هي البينة، وهو ضعيف إذ دلالة لها من حيث العقل لولا اعتبار الشرع.
(الرابع)
إن يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي، وهو ضعيف أيضاً، لأن اليد قد تكون عن غصب أو عارية.

الشبهة الثانية

إنه كيف يكلف النافي بالدليل على النفي وهو متعذر كإقامة الدليل على براءة الذمة.
فنقول تعذره غير مسلم، فإن النزاع إما في العقليات وإما في الشرعيات. <164>

أما العقليات فيستدل على النفي فيها بطريقين.

الطريق الأول

إن إثباتها يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال كقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [1] ومعلوم أنهما لم تفسدا، فدل على نفي الإله الثاني، ويمكن إثباته بالقياس الشرطي الذي يستدل فيه بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.

الطريق الثاني

أن يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك بضرورة أو دليل، ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل عليه، فيدل ذلك على الانتفاء. وهذا فاسد لانقلابه على النافي فيقال له: لو انتفى الحكم لعلم انتفائه بضرورة أو بدليل، ولا ضرورة ولا دليل. ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بأن يقول: الأصل عدم إله ثان فمن ادعاه فعليه الدليل، إذ لا يسلّم له أن الأصل العدم، بخلاف البراءة الأصلية فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى، وتكليف المحال محال، فلو كلفنا من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ إلينا تكليفه كان ذلك تكليف محال، فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي، بخلاف عدم الإله الثاني. وأما قولهم لو ثبت إله ثان لكان لله تعالى عليه دليل، فهو تحكم من وجهين. <165>

[1] سورة الأنبياء آية (22).

(الأول)
إنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى دليلاً على بعض الأشياء ويستأثر بعلمه.
(الثاني)
يجوز أن ينصب عليه دليلاً ونحن لا نتنبه له ويتنبه له بعض الخواص.
وأما الشرعيات فقد تصادف عليها الدليل من الإجماع أو النص أو القياس. وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنبحت عن المدارك، فإذا لم نجد رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع.
وحيث أوردنا في التصانيف الخلافية أن النافي لا دليل عليه أردنا أنه ليس عليه دليل سمعي، إذ يكفيه استصحاب البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول.
فإن قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع، وانتفاء السمع غير معلوم، وعدم العلم به لا يدل على عدمه، ولا سبيل إلى العلم بانتفائه.
قلنا: قد بيَّنا أن انتفائه تارة يعلم وتارة يظن بأن يبحث المجتهد عن مدارك الشرع فلا يجد مدركاً، وهذا الظن كالعلم.
فإن قيل: للبحث بداية ووسطاً ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي المدرك الشرعي المغير للبراءة الأصلية؟
قلنا: مهما رجع، رجع إلى نفسه، فعلم أنه بذل غاية وسعه، كطالب المتاع في البيت. <166>

فإن قيل: البيت محصور، وطلب اليقين فيه ميسور، ومدارك الشرع غير محصورة.
قلنا: إن كان ذلك في ابتداء الإسلام قبل انتشار الخبر، ففرص كل مجتهد ما هو جهد رأيه إلى أن يبلغه الخبر، أو بعد رواية الأخبار وتصنيف الصحاح فما فيها محصور عند أهلها، وقد انتهى إلى المجتهدين، وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصلي مشروطة بنفي المغيِّر، كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص، وكل منهما يعلم تارة ويظن أخرى، وكل دليل في الشرع.

خاتمة

فيما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهو أربعة

الأصل الأول

شرعُ مَنْ قبلنا في ما لم يصرح شرعنا بنسخه.
واعلم أولاً اختلف في أنه هل كان صلى الله عليه وسلم متعبداً قبل مبعثه بشرع؟
فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، فنسبه قوم إلى نوح، وقوم إلى إبراهيم، وقوم إلى موسى، وقوم إلى عيسى على نبيِّنا وعليهم السلام.
والمختار أن الأقوال جائزة عقلاً، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع.
فإن قيل: يدل على نفي تعبده قطعاً أنه لو كان على ملَّة لافتخر به أهلها ونسبوه إلى أنفسهم.
قلنا: يعارضه أنه لو كان منسلخاً عن التكليف والتعبد لظهرت مخالفته أصناف الخلق. وتوفرت الدواعي على نقله.
وللمخالف شبهتان. <167>

الأولى:
أن موسى وعيسى دعَوا كافة المكلَّفين إلى دينهما فكان صلى الله عليه وسلم داخلاً تحت العموم.
وهذا باطل بوجهين: الأول: أنه لم يتواتر إلينا عموم صيغة دعوتهما حتى ننظر في فحواه، فلا مستند هنا إلا المقايسة بدين نبينا، والمقايسة في نحو ذلك باطلة. الثاني: أنه كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها، ولأجله بُعِث صلى الله عليه وسلم، فمن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما؟
(الثانية)
أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويجتنب الميتة، وذلك مما لا يرشد إليه العقل.
قلنا: هذا فاسد من وجهين: أحدهما: أن شيئاً من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع. الثاني: أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع، ولا حكم قبل ورود الشرع، وترك الميتة عيافة بالطبع، والحج والصلاة إن صح أنه فعلهما فلعله تبرك بفعلٍ ما نقل إجمالاً من الأنبياء السلف. ثم الكلام في الجواز عقلاً، والوقوع سمعاً.
أما الجواز العقلي فلأن لله تعالى أنْ يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة، وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعث نبي إلا بشرع مستأنف، فإنه إن لم يجدوا أمراً فلا فائدة في بعثه، والحق جوازه ويدل عليه ما يدل على جواز نصب دليلين وبعث رسولين في وقت، كما أرسل موسى وهارون وداود وسليمان.
ثم كلامهم مبني على طلب الفائدة في أفعاله تعالى، وهو تحكم. <168>

وأما الوقوع السمعي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ لجميع الشرايع بالكليَّة، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة، ولكن حرَّم صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطب مستأنف، أو بالخطاب الذي نزل إلى غيره، وتعبد باستدامته، ولم ينزل عليه الخطاب إلا بما خالف شرعهم، فإذا نزلت واقعة لزمه إتباع دينهم، إلا إذا نزل عليه وحي مخالف لما سبق.

وإلى هذا يرجع الخلاف.

والمختار أنه صلى الله عليه وسلم لم يتعبد بشريعة من قبله، ويدل عليه أربعة مسالك.

(الأول)

أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ إلى اليمن قال له: ((بم تحكم قال بالكتاب والسنَّة والاجتهاد)) [1] ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع مَنْ قبلنا، فَزكَّاه صلى الله عليه وسلم وصوَّبه.

<169>

---

[1] روى حديث معاذ رضي الله عنه أبو داود 3/303، والترمذي 1/249، وأحمد في مسنده 5/230 – 236، والبيهقي في السنن الكبرى 10/114، والدارمي 1/60 – مع تفاوت في بعض ألفاظ الحديث، نقل الحافظ ابن حجر: قال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث: اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين أحدهما شعبة والآخر عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ وكلاهم لا يصح) تلخيص الخبير 4/182. قال الخطيب البغدادي (إن اعترض المخالف بأن قال لا يصح هذا الخبر لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يُسموا، فهم مجاهيل، فالجواب. إن قول الحارث بن عمر (عن أناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصدق. وقد قيل إن عباد بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ. وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على حجته عندهم) الخطيب البغدادي (الفقيه والمتفقه) 1/189 تحقيق الشيخ إسماعيل الأنصاري. وأخرج البيهقي عن ابن عون محمد بن عبيد الله عن الحارث، يعني ابن عمر الثقفي، ابن أخي المغيرة بن شعبة قال: حدثنا أصحابنا عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: الحديث. البيهقي (معرفة السنن والآثار ج1/93 – 94. وانظر سنن أبي داود كتاب الأقضية 3/412 – 413. والطيالسي 76.

فإن قيل: إنما لم يذكرهما، لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما.
قلنا: سنبين سقوط تمسكهم بتلك الآيات، بل فيه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [1]. وقال صلى الله عليه وسلم: ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتّباعي)) [2].
فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب.
قلنا: إذا ذكر الكتاب لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء سوى القرآن.
(الثاني)
أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنهما، ولكان لا ينتظر الوحي في أحكام الظهار ورمي المحصنات والمواريث، ولكان يرجع إليها، لاسيما أحكام هي ضرورة كل أمة. <170>

---

[1] سورة المائدة آية (47).

[2] قال الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد. رواه أحمد وأبو يعلى والبزار وفيه مجالد بن سعيد ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما. وهو عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما. وروى الهيثمي حديثاً آخر عن جابر أيضاً. قال رواه البزار، وعند أحمد بعضه، وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف اتهم بالكذب، مجمع الزوائد ج1/174 – قال الحافظ الذهبي مجالد بن سعيد صاحب الحديث على لين فيه. ميزان الاعتدال ج3/438.

(الثالث)
إن ذلك لو كان مُدْركاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات، كالقرآن والأخبار ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم.
(الرابع)
إطباق الأمة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة، وأنها شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو تعبَّد بشرع غيرنا لكان مخبراً لا شارعاً. وتمسَّك المخالف بخمس آيات وثلاثة أحاديث.
(الأولى)
قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ [1].
قلنا: أراد بالهدى التوحيد، ودلالة الأدلَّة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين.
(الأول)
أنه قال: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ ولم يقل بهم.
وهُداهم الأدلة التي ليست منسوبة إليهم، وأما الشرع فمنسوب إليهم فيكون إتباعهم فيه اقتداء بهم.
(الثاني)
أنه كيف أُمِر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة، ومتى بحث عن جميع ذلك، وشرائعهم كثيرة فدلَّ على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم، وهو التوحيد. <171>

---
[1] سورة الأنعام آية (90).

(الثانية)
﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [1].
ولا حجة فيها، لأنه تعالى قال: ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ فوجب العمل بما أوحي إليه، لا بما أوحي إلى غيره، وقوله: ﴿أَنِ اتَّبِعْ﴾ أي افعل مثله.
ثم أن الملَّة عبارة عن أصل الدين والتقديس والتوحيد الذي تتفق فيه جميع الشرائع.
(الثالثة)
قوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [2] الآية، ولا دليل فيه أيضاً، لأن الدين عبارة عن أصل التوحيد وخصَّص نوحاً بالذكر تشريفاً له، وإلا فمتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح؟ وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الأنبياء وشريعته أقدم الشرائع؟
(الرابعة)
قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [3].
وهو صلى الله عليه وسلم أحد الأنبياء فليحكم بها.
ولا حجة فيها أيضاً، لأن المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الأحكام الفرعية المُعرَّضة للنسخ، ثم هو خبر لا أمر، فلا حجة فيه. <172>

---

[1] سورة النحل آية (123).
[2] سورة الشورى آية (13).
[3] سورة المائدة آية (44).

(الخامسة)
قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [1].
قلنا: المراد به من لم يحكم بما أنزل الله لتكذيبه إياه وجحوده له.
لا مَنْ حكم بما أنزل الله عليه خاصة ولم يحكم بغيره، أو المرادُ به مَنْ لم يحكم به ممن وجب عليه الحكم به من أمته.
وأما الأحاديث..
(فأولها)
أنه صلى الله عليه وسلم طُلِبَ منه القصاص في سِنّ كُسِرَت فقال: ((كتاب الله يقضي بالقصاص)) [2].
وليس في القرآن قصاص السِّنِّ إلا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ [3].
قلنا: بل فيه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [4]، فتدخل السِّنُّ تحت عمومه.
(الثاني)
قوله صلى الله عليه وسلم: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)) [5]. <173>

[1] سورة المائدة آية (44).
[2] روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أن الربيع عمته كسرت ثنية جارية فطلبوا إليها العفو... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((يا أنس كتاب الله القصاص)) ج8/133 – 206 البخاري بهامش الفتح.
[3] سورة المائدة آية (45).
[4] سورة البقرة آية (194).
[5] رواه الإمام مسلم في صحيحه ((من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها)) ورواه بألفاظ أخرى ج5/183 وما بعدها بهامش النووي.
سورة طه آية (14).
ورواه أبو داود ج1/307 والترمذي ج1/334.

وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.
وهذا خطاب مع سيدنا موسى عليه السلام.
قلنا: ليس ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليلاً للإيجاب، لكن أوجب بما أوحي إليه، ونبَّه على أنهم أُمِروا كما أُمِرَ موسى.
(الثالث)
مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين [1].
قلنا: كان هذا تكذيباً لهم في إنكار الرَّجم، وإلا كان عليه أن يراجع الإنجيل، لأنه أخَّر ما أنزل قبل بعثه صلى الله عليه وسلم.

الأصل الثاني

قول الصحابي، وليس بحجَّة لوجوه.
(الأول)
أنه لم تثبت عصمتهم.
(الثاني)
أنه وقع الاختلاف بينهم. <174>

---

[1] روى قصة مراجعة التوراة البخاري في صحيحه ج12/148 بهامش الفتح. ورواه الإمام مالك في الموطأ كتاب الحدود. باب الرجم – 242 رقم الحديث 694 – رواية محمد بن الحسن الشيباني. ورواه مسلم ج 11/209 بهامش النووي.

(الثالث)
إنهم اتفقوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً في المسائل الاجتهادية. فلم ينكر الشيخان على من خالفهما، بل أوجبوا على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه.
وللمخالف خمسُ شُبهٍ.
(الأولى)
أنه وإن لم تثبت عصمتهم لكنه إذا تُعُبِّدْنا بإتباعهم لزم الإتباع، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اقتديتم)) [1].
والجواب أن هذا الخطاب مع عامة أهل عصره صلى الله عليه وسلم <175>

---

[1] روى هذا الحديث من طرق أخرجها الحافظ العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (299) قال (رواه الدارقطني العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (299) قال (رواه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر، ورواه عبد بن حميد في مسنده وابن عدي في الكامل من رواية حمزة ابن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر بلفظ بأيهم أخذتم، فقوله بدل بأيهم اقتديتم، وإسناده ضعيف من أجل حمزة، فقد اتهم بالكذب، ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس بنحوه من وجه آخر مرسلاً. وقال متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، ولم يثبت في إسناد، ورواه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن ابن عمر. وقال: منكر لا يصح. وقال ابن حزم مكذوب باطل). وذكر ابن حزم ضعف الحديث من جهة عبد الرحيم – ملخص ابطال القياس (53 – 54) وأنه صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من الصحابة.
ويُرد على قول ابن حزم في احتجاجه هذا بما ورد في هذا الباب حديث صحيح عند مسلم في صحيحه عن أبي بردة عن أبيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (.... النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد. وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون) ج16/83 بهامش النووي – باب بيان أن بقاء النبي صلى الله عليه وسلم أمان لأصحابه وبقاء أصحابه أمام للأمة، وقد سقط هذا العنوان من الفهرس وفوق الصفحة ورواه الإمام أحمد في مسنده ج 4/399.

بتعريف درجة الفتوى لأصحابه، حتى يلزم إتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاءوا منهم، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه. إذ له أن يخالف صحابيّاً آخر، فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل.

(الثالثة)

أن دعوى وجوب الإتباع إن لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((عليكم بسنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين من بعدي)) [1].

قلنا: فيلزمكم تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء، ولم يكن كذلك، بل كانوا يخالفون، وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم.

والمراد بالحديث أما أمر الأمة بالانقياد وبذل الطاعة لهم بقبول أماراتهم، أو الأمر بانتهاج في العدل والإنصاف والإعراض عن الدنيا، أو منع من بعدهم عن نقض أحكامهم [2].

(الثالثة)

إنه يجب إتباع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم: ((اقتدوا بالّذيْن من بعدي أبي بكر وعمر)) [3] رضي الله عنهما. <176>

---

[1] رواه الإمام أحمد في مسنده ج4/126 – وأبو داود في سننه 5/13 رقم الحديث 42 – ورواه ابن ماجة في سننه 1/51 – رقم الحديث 42.

[2] ومعلوم أن أحكامهم النافذة واجبة الإتباع، إما لموافقتها الكتاب والسنة، أو للإجماع عليها من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين.

[3] رواه الإمام أحمد في مسنده – ج5/382 وابن ماجة ج1/37 – 97.

قلنا: تعارضه الأخبار السابقة، فتتطرق إليه الاحتمالات الثلاثة.
ثم نقول فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد.
(الرابعة)
أن عبد الرحمن بن عوف وَلَّى عَلَّياً الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى، وَوَلَّى عثمان فَقبل ولم ينكر عليه.
قلنا: لعله اعتقد بقوله عليه السلام: ((مِنْ بَعدي)) جواز تقليد العالمِ للعالم. وعليٌّ رضي الله عنه لم يعتقد، أو اعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم إيجاب التقليد، ولا حجة في مجرد مذهبه.
(الخامسة)
أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا محمل له إلا سماع خبرٍ فيه.
قلنا: فهذاً إقرارٌ بأن قوله ليس بحجة، وإنما الحجة هي الخبر متى ثبت.

مسألة

يجوز للعامي تقليد الصحابي وكذا للعالم بناء على جواز تقليد العالِم للعالِمِ، وقد اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه. ففي القديم يجوز في قول انتشر عنهم ولم يخالَف فيه، وفي موضع آخر يجوز وإن لم ينتشر، ورجع في الجديد إلى أنه لا يقلد العالِم صحابياً، كما لا يقلّد عالماً آخر، ونقله المزني عنه، فالعالم الموافق له يعمل بالأدلة التي يجوز للصحابي الفتوى بها، وهو المختار عندنا. <177>

فإن قيل: يفرق بينهم وبين سائر العلماء لحسن ثناء الله تعالى عليهم في عدة آيات والنبي صلى الله علي وسلم في عدة أخبار.

قلنا: الثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومنزلتهم عند الله، ولا يوجب تقليدهم لا جوازاً ولا وجوباً.

فصل

في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصَّحابة رضي الله عنهم قال في كتاب اختلاف الحديث: ((أنه رُوي عَنْ عليَّ رضي الله عنه أنه صلّى في ليلةٍ ستّ ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عنه لقلتُ به)).

وهذا لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف إذ لا مجال للقياس فيه، وهذا غيرُ مرضي، لأنه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظُه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه، ولم نُتَعَبَّدْ إلا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه، وقد نصَّ في موضع أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة، وهو ضعيف، لأن السكوت ليس بقول، فأيُّ فرقٍ بين أن ينتشر أو لا ينتشر.. وقد نص على أنه إذا اختلف الصَّحابة فالأئمة أولى، أو الأئمة فالشيخان أولى، وفي موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعلمِ والأكثر، وإن اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه.

فقال مرة الحكم أولى، وأخرى الفتوى أولى، وكل هذا مرجوع عنه.

فإن قيل: فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي.

قلنا: قال القاضي لا ترجيح إلا بقوة الدليل.

والمختاران هذا في محل الاجتهاد، فربما بتعارض ظنان، والصحابي <178>

في أحد الجانبين، فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي.
وقال قوم إنما يجوز ترجيح قياس صار إليه الصحابي إذا كان أصله في واقعة شاهدها الصحابي، وإلا، فلا فرق بينه وبين غيره.
أما إذا حمل الصحابي لفظ الخبر على أحمد محتمليه فمنهم من رجح، ومنهم من قال إذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدتها فلا ترجيح به.

الأصل الثالث

من الأصول الموهمة، الاستحسان

وقد قال به أبو حنيفة.
وقال الشافعي من استحسن فقد شرع.
ويطلق على ثلاثة معان:
(المعنى الأول)
ما يستحسنه المجتهد بعقله، ولا عبرة به بدليلين:
(الأول)
إنه لا شك أنَّا نجوز ورود التعبد بإتباعه عقلاً، لكنه لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، بل من السمع.
ولم يرد سمع متواتر ولا نقل آحاد به، على أنه لو ورد به نقل الآحاد لما أفاد، فإن جعل الاستحسان مدركاً من مدارك أحام الله ينزل منزلة الكتاب والسُّنة والإجماع، ولا يثبت ذلك بخبر الواحد. <179>

(الثاني)
انَّا نعلم إجماع الأمة على أنه ليس للعالم أن يحكم بهواه من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد.
وللقائلين به بهذا المعنى شبهٌ.
(الشبهة الأولى)
قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [1] قلنا: إتباع أحسن ما أنزل هو إتباع الأدلة الشرعية، فبينوا لنا أن هذا مما أنزل إلينا، فضلاً عن أن يكون من أحسنه.
(الشبهة الثانية)
قوله صلى الله عليه وسلم ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)) [2] ولا حجة فيه من وجوه.
(الأول)
إنه خبر واحد لا تثبت به الأصول.
(الثاني)
إن المراد به ما رآه جميع المسلمين حسناً وذلك هو مادة الإجماع.
(الثالث)
إن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل وحجة، لأنهم مع كثرتهم إنما تمسكوا بالظواهر والأشباه، وما قال واحد حكمت بكذا لأني استحسنته. <180>

[1] سورة الزمر آية (55).
[2] مسند الإمام أحمد ج5/279. وأخرجه البزار والطبراني في الكبير. قال الهيثمي: ورجاله موثقون. مجمع الزوائد ج1/178. أو خرجه الطيالسي في مسنده رقم 241 – قال حدثنا المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله قال: ورواه أبو نعيم في الحلية من هذا الطريق أيضاً. بلفظ: ((.... فهو حسن. وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيحاً)). ج1/375.

(الشبهة الثالثة)
إن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة للماء ولا مدة للبث فيه، وكذلك شرب الماء من يد السقاء بدون تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب.
والجواب من وجهين.
(الأول)
من أن عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير حجة؟ ولعل الدليل جريان في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم مع علمه به.
(الثاني)
إن شرب الماء مباح بتسليم السقاء، وإذا أتلف الشارب مائه فعليه ثمن المثل: إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض، وما يبذل له يكون ثمن المثل في الغالب. وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله إن ارتضى به الحمامي أخذه، وإلا طالبه بالمزيد، فليس هذا أمراً مبدعاً، بل منقاس [1] والقياس حجة.
(المعنى الثاني)
إنه دليل ينقدح ويظهر في نفس المجتهد لا تساعده التعبير عنه. وهذا هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولابد من إظهاره ليعتبر بالأدلة الشرعية لتصححه أو تزيفه.
(المعنى الثالث)
ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة. وقال: ليس هو قولاً بلا دليل، بل هو دليل وهو أجناس. منها العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن كما استحسن أبو حنيفة تخصص المال <181>

[1] أي على المعاملة بالمعاطاة.

في قول القائل – مالي صدقة – بمال الزكاة لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [1] ولم يرد إلا مال الزكاة. ومنها العدول بها عن نظائرها بدليل السنة كاستحسان [2] الفرق في سبق الحدث، والبناء على الصلاة بين السهو والتعمد، على خلاف قياس الأحداث، وهذا مما لا ينكر، وإنما يستنكر تخصيص هذا النوع بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة.

الأصل الرابع

من الأصول الموهومة الاستصلاح

والمصلحة على ثلاثة أقسام:

قسم شهد الشرع باعتبارها، وقسم شهد ببطلانها، وقسم لم يشهد باعتبارها ولا ببطلانها.

فالقسم الأول حجة ويرجع إلى القياس، ومثاله حكمنا أن كل مسكر من مشروب أو مأكول حرام قياساً على الخمر.

والقسم الثاني باطل، ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك أن الواجب عليه في كفارة وقاع رمضان أولاً صوم شهرين متتابعين، مستدلاً بمصلحة انزجاره عنه، والقسم الثالث في محل النظر.

ثم المصلحة إما في رتبة الضروريات أو الحاجات أو التحسينات، ويتعلق بكل قسم منها ما يجري مجرى التكملة. ولنفهم معنى المصلحة ثم مراتبها وأمثلتها.

أما المصلحة، فه في الأصل عبارة عن جلب نفع أو دفع ضرر. ولسنا نعني بها هنا ذلك، بل نعني بها المحافظة على مقصود الشرع. <182>

---

[1] سورة التوبة آية (103).

[2] أي بدليل السنن الفارقة بين السهو والتعمد في نظائر ذلك.

ومقصوده من الخلق حفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فمصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس.

أما المرتبة الأولى منه فحفظ هذه الأصول الخمسة. وهي واقعة في رتبة الضرورات وأقوى المراتب، ولذا اتفقت الشرايع على اعتبارها. وأمثلتها قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته لحفظ الدين، وبإيجاب القصاص لحفظ النفوس، وبحد الشراب لحفظ العقول، وبحد الزنا لحفظ الأنساب، وبزجر الغصاب لحفظ الأموال، وتكملتها كرعاية المماثلة في استيفاء القصص، وتحريم القليل من المسكر.

وأما المرتبة الثانية فهي ما تقع في رتبة الحاجات، كتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة، وذلك وإن لم يكن ضرورياً لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وإما تكملتها فكقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفوء وبمهر المثل.

وأما المرتبة الثالثة فهي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين، ومثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته من حيث إن العبد نازل القدر ضعيف المنزلة باستسخار المالك إياه. وإذا عرفت المراتب فاعلم أن الواقع في المرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أن يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي. <183>

أما الواقع في مرتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين. مثاله أن الكفار إذا تترسوا بجمع من المسلمين لو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا ليس معهوداً في الشرع، فيجوز أن يقول قائل هذا الترس أي الأساري مقتول بكل حال، فرميهم وحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لا بدليل واحد معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيله بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، ولكن ظهر اعتباره باعتباره ثلاثة أو صادف، هي أنها ضرورة قطعية كلية.
وليس في معناه ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلمين فلا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة إلى فتحها، ولا جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً نجوا وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية، وأما قطع اليد المتأكلة حفظاً للروح فتظهر الرخصة فيه، لأنه إضرار به لمصلحته، وقد شهد الشرع به في قصد صلاحه كالفصد والحجامة، وكذا قطع المضطر قطعة من فخذه وأكلها إلى أن يجد طعاماً ما لم يكن سبباً لهلاكه.
فإن قلت: فضرب المتهم بالسرقة مصلحة لاعترافه إن كان سارقاً، فهل تقولون بها؟
قلنا: قال بها مالك رحمه الله، ولا نقول به لا لإبطال جنس المصلحة، بل لأنها تعارضها مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً. <184>

فإن قيل: فالزنديق إذا تاب متستراً فالمصلحة في قتله، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)) [1]. فماذا ترون؟

قلنا: هذه في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله، وكلمة الشهادة إنما نسقطه في اليهود والنصارى لأنهم اعتقدوا ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التستر والتقية عين الزندقة.

فإن قيل: رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلمة على أموال الناس وحرمهم أو سفك الدماء في قتله مصلحة فماذا ترون فيه؟

قلنا: إذا لم يقتحم موجبه لسفك الدم فلا يسفك دمه، وفي تخليد حبسه كفاية شره.

فإن قيل: إذا كان الزمان زمان فتنة ولم يقدر على تخليد الحبس مع تبدل الولاة عن قرب، ليس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته.

قلنا: هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم، فربما لا يفلت أو لا يتبدل الوالي الحابس له ولا سبيل إلى القتل بتوهم المصلحة.

فإن قيل: وفي مسألة رمي الترس ليس المصلحة قطعية، بل مدركة بغلبة الظن.

قلنا: نعم ذكر العراقيون فيها وجهين.

ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع. <185>

---

[1] رواه الإمام مسلم في صحيحه ج1/206 بهامش النووي. ورواه الإمام البخاري في صحيحه بلفظ ((حتى يشهدوا)) ج1/71 بهامش الفتح.

فإن قيل: إن في توقفنا عن قتل الساعي في الأرض بالفساد ضرراً كلياً بما عرف من عادته المجربة طول عمره، فلم لا يجوز دفعه بالمرة؟
قلنا: لا يبعد أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد إذا كان كذلك الحياة بالحيوانات الضارية لما عرف من طبعه.
فإن: كيف يجوز المصير إلى هذا هنا وفي مسألة الترس، وقد قلتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع، وهذا يخالف نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾ [1].
فإن خصصتموها بصورة ليس فيها خطر كلي فلنخصص مسألة العتق في كفارة الوقائع بصورة يحصل بها الانزجار حتى تخرج الملوك.
قلنا: ونحن لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من القتل له كما في مسألة السفينة.
فإن قيل: فتوظيف الخراج من المصالح، فهل إليه سبيل؟
قلنا: لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود، أما إذا خلت أيديهم منها ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجهم، ولو تفرقوا واشتغلوا بالكسب لخيف عن ضياع الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على المياسير مقدار كفاية الجند، لأنا نعلم إذا تعارض شران قصد الشارع رفع أشدهما.
وهذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة، فإن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفصاد وثمن الأدوية، وكل ذلك تنجيز خسران، لتوقع ما هو أكثر وأضر منه. <186>

---

[1] سورة النساء آية (93).

فإن قلت: فبأي طريق بلغ الصحابة حد الشرب إلى ثمانين جلدة؟ فإن كان الحد مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة؟ وإن لم يكن مقدراً وكان تعزيزاً فلم افتقروا إلى الشبه بحد القذف؟ قلنا: الصحيح إنه لم يكن مقدراً، لكن ضرب الشارب في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الثياب [1] فقدر ذلك على سبيل التعديل بأربعين، ورأوا المصلحة. والتعزيرات مفوضة إلى رأي الأئمة، فكأنه ثبت بالإجماع أنهم أمروا برعاية المصلحة، ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير الرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بتقريب من منصوصات الشرع، فرأوا الشرب مظنة القذف، ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقامه، كما أقام النوم مقام الحدث والوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل. <187>

---

[1] روى البخاري في صحيحه عن أنس رضي الله عنه. أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بالجريد والنعال....) ج12/54 بهامش الفتح. ومسلم ((أن النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال....)) ج11/215 بهامش النووي.
وروى البيهقي عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشراب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عهد أبي بكر وصدراً من إمرة عمر يعني فنضربهم بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان صدراً من إمرة عمر رضي الله عنه.... وروى أيضاً عن عبد الرحمن بن أزهر قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم عام حنين... وأتى النبي صلى الله عليه وسلم بشارب قال اضربوه. فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب وحثوا عليه التراب....) ج10/319.

فإن قيل: فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص، مثل المفقود زوجها إذا اندرس خبره وقد انتظرت سنتين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها أم لا؟

وكذلك إذا عقد وليان نكاحين أحدهما سابق ونسي ووقع اليأس عن البيان، وكذلك المرأة إذا تباعد حيضها عشر سنين وتعوقت عدتها هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر؟

قلنا: المسألتان الأوليتان مختلف فيهما، وهما في محل الاجتهاد، فقد قال عمر: تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر، وبه قال الشافعي في القديم. وقال: في الجديد تصبر إلى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها، لأن الفسخ إنما يثبت بنص أو قياس على منصوص، والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من إعسار وجب وعِنَّةٍ، فإذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطء وذلك لا يؤثر في الحضرة فكذا في الغيبة.

وكذلك اختلف قول الشافعي في مسألة الوليّين.

ولو قيل بالفسخ لتعذر إمضاء العقد فليس ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل، بل تشهد له الأصل المعينة.

أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي، ولم يبلغنا خلاف عن العلماء.

فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، فلم لا يلحق الاستصلاح بالأصول المحققة ليصير أصلاً خامساً؟

قلنا: من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصده تعرف بالكتاب والسُنَّة والإجماع. <188>

فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالحة الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة، وكل ما رجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكن لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة، وإذا فسرناها بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في إتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى، ولذا قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردَّة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا لأنه مثل محذور الإكراه.

فإذن منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح، إذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة، ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتأكلة.

وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس؟ فيه خلاف.

ولذلك يمكن إظهار هذه المصلحة في صيغة البرهان.

إذ نقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع.

فإن قيل: لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة.

قلنا: قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر. <189>

فإن قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود.
قلنا: هذا مقصود، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولابد من الترجيح. والجزئي محقر بالإضافة إلى الكلي، إذ احتقار الشرع يعرف بنص أو قياس على منصوص.
قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة وسيعود الكفار عليه بالقتل.
فإن قيل: فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الإكراه وفي المخمصة؟
قلنا: لم نفهم ذلك إذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لم يحل لهما قتله، وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في مخمصة، فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة.
أما ترجيح الكلي فمعلوم قطعاً أو ظناً قريباً منه، فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز إتباع المصالح.
وهذا آخر الكلام على القطب الثاني... <190>

القطب الثالث

في كيفية استثمار الأحكام من الأصول
ويشمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون
صدر القطب الثالث
أعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأن جهد المجتهدين إنما هو في اقتباس الأحكام من أصولها، والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لهم في تأصيلها، وإنما مجالهم استعمال الفكر في استنباط الأحكام من مداركها، وهي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، والصادر منه من المدارك أما لفظ أو فعل أو سكوت وتقرير.
فلنقدم الكلام في اللفظ لبسط أبحاثه. ودلالته على الحكم أما بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله، فهذه ثلاثة فنون، المنظوم والمفهوم والمعقول.

الفن الأول

في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع.
ويشتمل على مقدمة وأربعة أقسام.

أما المقدمة

فتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول

في مبدأ اللغات
ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف يكون توقيفاً؟ ولا يفهم التوقيف <191>

 إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق. وقوم إلى أنها توقيفية، إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقوم إلى أن القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما عداه يكون بالاصطلاح.

والمختار أن النظر هنا إما في الجواز أو في الوقوع، أما الجواز العقلي فشامل للمذاهب الثلاثة، أما التوقيف فبأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات، والقدرة الكاملة لا تقصر على ذلك، وأما الاصطلاح فبإن يجمع لله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما يهمهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإنسان أن يصل إليها، فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح، وإذا أمكن القسمان أمكن التركيب منهما جميعاً.

أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو تواتر خبر أو سمع قاطع، ولا محال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر ولا سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عمل ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول.

فإن قيل: قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [1]. وهذا يدل على أنه كان بوحي وتوقيف.

قلنا: ليس ذلك دليلاً قاطعاً على الوقوع، لأربع احتمالات:

(أحدهما):

أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره ونسب ذلك إلى تعليمه تعالى لأنه الهادي والملهم. < <192

---

[1] سورة البقرة آية (31).

الثاني:
إن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح قبل آدم من الجن أو فريق من الملك، فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره.
الثالث:
إن الأسماء صيغة عموم، فلعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرث والصناعات والآلات، وتخصيص قوله تعالى: ﴿كُلَّهَا﴾ كتخصيص قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [1] وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [2].
الرابع:
إنه ربما علمه ثم نسيه، أو لم يعلمه غيره، ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن.

الفصل الثاني

في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً.
فقال بعضهم تثبيت لأن العرب سموا الخمر من العنب خمراً لأنها تخمر العقل وتستره، فيسمى النبيذ خمراً لتحقق ذلك المعنى فيه، فيدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم: ((حرمت الخمر لعينها)) [3]
وهذا

---

[1] سورة النمل آية (23).
[2] سورة الأحقاف آية (25).
[3] ذكر الهيثمي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((حرمت الخمر بعينها)). وروى النساء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((حرمت الخمر بعينها، قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب)). قال النسائي: خالفه أبو عون محمد بن عبيد الله الثقفي، أخبرنا محمد بن عبد الله بن الحكم، قال: حدثنا محمد وأنبأنا الحسين بن منصور قال: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب)). ولم يذكر ابن الحكم – قليلها وكثيرها – وذكر ((حرمت الخمر قليلها... وما أسكر من كل شراب)). ج8/321. وذكر الهيثمي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حرمت الخمر بعينها والقليل منها والكثير، والمسكر من كل شراب. قال الهيثمي: قلت: عزاه صاحب الأطراف إلى النسائي ولم أره. رواه الطبراني بأسانيد ورجال بعضها رجال الصحيح. مجمع الزوائد ج5/53، ولعل صاحب الأطراف أراد بالسنن غير هذه الموجودة الآن والله أعلم.
ورواه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لعنت الخمر على عشرة وجوه، لعنت الخمر بعينها)) ج2/25.

غير مرضي لأن العرب أن عرفتنا أنا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة، فوضعها لغيره افتراء عليهم، أو أنها وضعته لكل ما يخامر العقل، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا، كما أنهم عرفونا أن يل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا قياس، وإن سكتوا عن الأمرين، احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة، واحتمل غيره، فلأي شيء نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا. على أن رئيناهم وضعوا أسامي لمعانٍ وخصصوها بالمحل كما سموا الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته، ولم يسموا بهما غيرهما من الأسود والأحمر، فإذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس. فثبت أن اللغة كلها وضع وليس فيها قياس أصلاً. <194>

الفصل الثالث
في الأسماء العرفية

الأسماء تنقسم إلى وضعية وعرفية، ويسمى الاسم عرفياً باعتبارين:

أحدهما:

أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب.

الثاني:

أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو مجاز فيه كالغائط وضع أولاً للمطمئن من الأرض فشاع في الخارج المستقدر بحيث صار أصل الوضع منسياً. أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً، لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك، فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية.

الفصل
في الأسماء الشرعية

قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية، وشرعية، أما اللغوية فظاهرة، وأما الدينية فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق، وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والزكاة والحج. واستدل القاضي على فساد رأيهم بمسلكين.

الأول:

إن القرآن يشتمل على هذه الألفاظ، وقد نزل بلغة العرب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [1] ولو قال أطعموا العلماء وأراد <195>

---

[1] سورة الزخرف آية (3).

الفقراء لم يكن هذا بلسانهم.
الثاني:
إن الشارع لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسامي فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها. ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً، فإن الحجة لا تقوم بالآحاد.
احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [1] وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس، وقال صلى الله عليه وسلم ((نهيت عن قتل المصلين)) [2] وأراد به المؤمنين، وهو خلاف اللغة.
قلنا: أراد الله تعالى بالإيمان التصديق بالصلاة والقبلة، وأراد النبي صلى الله عليه وسلم بالمصلين المصدقين بالصلاة مجازاً.
وبقوله صلى الله عليه وسلم ((الإيمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)) [3] وتسمية الإماطة إيماناً خلاف الوضع. <196>

---

[1] سورة البقرة آية (143).
[2] روى الطبراني في الكبير عن أنس رضي الله عنه قال: لما أصيب عتبان بن مالك رضي الله عنه.. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((نهيت عن قتل المصلين)) – مرتين -، قال الهيثمي: وفيه عامر بن يساف وهو منكر الحديث، قال: وعن أنس رضي الله عنه أن أبا بكر – رضي الله عنه – قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل المصلين. وفي رواية عن ضرب المصلين. رواه البزار وأبو يعلى، إلا أنه قال: عن ضرب المصلين. وفيه موسى بن عبيدة وهو متروك. مجمع الزوائد ج1/296.
وروى الإمام أحمد بلفظ ((.... لا تضربه فإني قد نهيت عن ضرب أهل الصلاة....)) و((إني قد نهيت....)) ج5/220، 258.
[3] روى الإمام مسلم الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق....)) ج 2/6 بهامش النووي.

قلنا: هذا من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة، وإن ثبت فالإماطة دليل الإيمان سميت هي به مجازاً.
وبأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت إلى أسام، واستفادتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو إيداع أسام لها. قلنا: لا نسلم حدوث عبادة لم يكن لها اسم في اللغة.
فإن قيل: فالصلاة لغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي.
قلنا: لنا عنه جوابان:
الأول:
إنه ليس نحو تلك الأسامي [1] في الشرع أيضاً عبارة عما ذكر، بل الصلاة عبارة عن الدعاء والحج عن القصد، كما أن الصوم عبارة عن الإمساك، والزكاة عن النمو، لكن الشرع شرط في إجراء هذه الأمور أموراً أخر تنقسم إليها، فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه، وفي قصد البيت انضمام الوقوف والطواف وهكذا، والاسم غير متنازل له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق إليه الاسم، فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع.
الثاني:
إنه يمكن أن يقال سميت جميع الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الإمام، فإن التالي للسابق في الخيل يسمى مصلياً لكونه متبعاً.
والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، ولكن عرف اللغة تصرف فيها من وجهين: <197>

---

[1] أي فهي باقية على معانيها اللغوية.

أحدهما:
التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة.
والثاني:
إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها، فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم لعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كونهما ركناً للصلاة بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف أهون من إخراجهما عن نفسهما. وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية، ولا يسلب اسم العربي عن القرآن حتى لو اشتمل على مثل هذه لكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربياً كما ذكرناه في القطب الأول. وأما قوله لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف، فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرار والقرائن مرة بعد أخرى، فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض.

الفصل الخامس

في الكلام المفيد

الأمر ينقسم إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل، والدال إلى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية، وإلى ما يدل بالوضع، والدال بالوضع إلى صوت وغير صوت كالإشارة، والصوت ينقسم في الدلالة إلى مفيد وغير مفيد، والمفيد كزيد قائم، وغير المفيد كقولك: زيد لا وعمرو في.
واختلف في تسمية كلاماً فمنهم من أنكرها ومنهم من سماه به، والمفيد من الكلام اسم وفعل وحرف، وهذا لا يكون مفيداً لما يحسن السكوت عليه حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، أو على فعل واسم أسند الأول إلى الثاني، وهذا المركب المفيد ينقسم إلى ما يستقل <198>

بالإفادة من كل وجه، وما لا يستقل بها إلا بقرينة، وما يستقل بها من وجه دون آخر. مثال الأول ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [1] ويسمى نصاً، والنص ضربان، ضرب نص بلفظه ومنظومه كما ذكرنا، وضرب نص بفحواه ومفهومه نحو ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [2] لإتقان أهل اللغة على أن ما فوق التأفيف من الضرب وغيره أسبق إلى الفهم منه، ومن قال هذا معلوم بالقياس، فإن أراد به أن السكوت عرف بالمنطوق فهو حق، أو أنه احتاج إلى تأمل، أو يتطرق إليه احتمال فهو غلط.

ومثال الثاني كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [3] حيث لا يعرف المراد من الذي بيده عقدته إلا بقرينة.

ومثال الثالث قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [4] فإن الإيتاء والحصاد معلوم، ومقدار ما يؤتى غير معلوم، فحصل مما سبق أن اللفظ المفيد بالنسبة إلى مدلوله أما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً، أو مع ترجيح أحدها على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الراجح ظاهراً، وإلى المرجوح مؤلاً.

فاللفظ المفيد أما نص أو ظاهر أو مجمل...

الفصل السادس

في طريق فهم المراد من الخطاب

اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى، أو نبي أو ولي من ملك، أو الأمة من نبي. <199>

---

[1] سورة الإسراء آية (32).

[2] سورة الإسراء آية (23).

[3] سورة البقرة آية (237).

[4] سورة الأنعام آية (141).

الأول:
لا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغةً موضوعة، ويعرف السامع المراد يخلقه تعالى فيه علماً ضرورياً بثلاثة أمور بالمتكلم وبأن ما سمعه من كلامه وبمراده منه.
والقدرة الكاملة ليست قاصرة عنها، فإنه قادر على إبداع علم ضروري من غير نصب علامة، وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلقه في عبده ليس من جنس الأصوات، ولذا يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى على نبيِّنا وعليه السلام لكلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت.
الثاني:
فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله تعالى، فيكون المسموع الأصوات الحادثة التي هي فعل الملك دون نفس الكلام، ولا يكون هذا سماعاً لكلام الله تعالى بغير واسطة وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله، وكذلك القسم الثالث فإن سماع الأمة من الرسول كسماع الرسول من الملك، ويكون طريق فهم المراد فيهما تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة.
ثم إن كان نصاً كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ وتلك القرينة إما لفظ كما في قوله تعالى: ﴿وَآَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1]، والحق العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [2] وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تحصى <200>

---
[1] سورة الأنعام آية (141).
[2] سورة الزمر آية (67).

يدركها المشاهدون لها من الصحابة فينقلونها إلى التابعين بألفاظ صريحة أو من قرائن من ذلك الجنس أو من آخر حتى توجب علماً ضرورياً أو ظناً بفهم المراد، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن. وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الاستغراق والأمر بالقرائن..

الفصل السابع

في الحقيقة والمجاز

قد يراد بالحقيقة ذات الشيء وحده، وقد يراد به حقيقة الكلام، وإذا استعملت في الألفاظ يراد بها ما استعمل في موضوعه.

والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع.

الأول:

ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصة مشهورة.

الثاني:

الزيادة كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [1].

الثالث:

النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [2].

وقد يعرف المجاز بإحدى علامات أربع:

الأولى:

إن الحقيقة جارية على العموم في نظائره كالعالِم لكل ذي علم، بخلاف المجاز.

الثانية:

بامتناع الاشتقاق عليه، إذ الأمر إذا استعمل في حقيقته اشتق منه <201>

---

[1] سورة الشورى آية (11).

[2] سورة يوسف آية (82).

اسم الآمر، وإذا استعمل في الشأن مجازاً لم يشتق منه آمر.
الثالثة:
اختلاف صيغة الجمل، فإن الآمر الحقيقي يجمع على أوامر وإذا أريد به الشأن يجمع على أمور.
الرابعة:
إن المعنى الحقيقي إذا كان له تعلق بالغير فالمعنى المجازي لا يكون له ذلك التعلق، كالقدرة إذا أريد بها الصفة كان لها متعلق، وإن أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب لم يكن له متعلق.
واعلم أن كل مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز، بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز.
الأول:
الأعلام، نحو زيد عمرو، نعم الموضوع للصفات قد يجعل علماً فيكون مجازاً كالأسود بن الحرث إذ لا يراد به الدلالة على الصفة، مع أنه وضع له، فهو مجاز.
الثاني: الأسماء التي لا أعم منها، كالمعلوم والمجهول والمذكور والمدلول، إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه، فكيف يكون مجازاً عن شيء، هذا.

القسم الأول من الفن الأول في المجمل والمبين

المجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين مثلاً ولا يتعين، لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال، وينكشف ذلك بمسائل. <202>

مسألة

قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [1] و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [2] ليستا بمجمل. وقال قوم مجمل، لأن المتصف بالحرمة فعل المكلف، ولا يدري ما ذلك الفعل، هل يحرم من الأم النظر أو المس أو المضاجعة الوطء.

ومن الميتة مسها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها.
فكان مجمل إذ لابد من تقدير فعل، والأفعال كثيرة ليس بعضها أولى من بعض.

وهذا فاسد، إذ عرف الاستعمال كالوضع، ومن أنس بتعارف اللغة علم أنهم لا يشكون في أن من قال حرمت عليك الطعام يريد به أكله دون النظر أو المس، أو حرمت عليك هذا الثوب يريد به لبسه أو حرمت عليك النساء يريد له مواقعتها، وهذا صريح مقطوع به فكيف يكون مجملاً؟ وقال قوم هو من قبيل المحذوف نحو ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [3] وهذا إن أراد به إلحاقه بالمجمل هو خطأ، أو إلحاقه بالمجاز فكذلك، إذ يلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً، وليست به، أو حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح.

مسألة

قوله صلى الله عليه وسلم: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) [4] يقتضي بالوضع نفي نفس الخطأ والنسيان، وليس كذلك، وكلامه صلى <203>

---

[1] سورة النساء آية (23).
[2] سورة المائدة آية (3).
[3] سورة يوسف آية (82).
[4] رواه الدارقطني ج4/170 – 171. والطبراني في المعجم الكبير ج 11/133. والحاكم في المستدرك وصححه ووافق عليه الذهبي ج 2/198. والبيهقي ج7/356. وقال الطبراني والبيهقي: جوَّده بشر بن بكر. قال البيهقي: وهو – أي بشر – من الثقات.

الله عليه وسلم يجل عن الخلف، فالمراد به رفع حكمه المعلوم بعرف الاستعمال قبل الشرع، والمعلوم به إذ ذاك هو المؤاخذة بالذم والعقاب، فقوله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكام من الضمان ولزوم القضاء وغيره، ولا هو مجمل بين المؤاخذة وبين الغرم والقضاء لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً في كل حكم كما لم يجعل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [1] عاماً في كل فعل، فالحكم هنا لابد من إضماره لإضافة الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذم والعقاب هنا والوطء ثَمَّ.

فإن قيل. فالضمان أيضاً عقاب فليرتفع.

قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً ليثاب عليه لا للانتقام، ولذلك يجب على الصبي والمجنون وكذا على العاقلة بسبب الغير، ويجب حيث يجب الإتلاف كالمضطر في المخمصة، وقد يجب عقاباً كما يجب على المتعمد لقتل الصيد ليذوق وبال أمره، وإن وجب على المخطئ بالقتل امتحاناً فغاية ما يلزم أن يقال ينقض به كل ضمان هو بطريق العقاب، لأنه مؤاخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبر والامتحان.

والمقصود أن من قال هذا اللفظ خاص أو عام لجميع أحكام الخطأ أو مجمل فقد غلط فيه.

فإن قيل فلو ورد في موضع لا عرف فيه فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العام أو يجعل مجملاً؟

قلنا: هو إذ ذاك مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقاً ونفي آحاد الآثار، كما يحتمل أن يراد به الجميع، ولا يترجح شيء منها. وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر. <204>

---

[1] سورة النساء آية (23).

أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة، ولا صيغة للمضمرات. وهذا قد أضمر فيه الأثر، فعلى ماذا يقول في التعميم؟

فإن قيل: هو نفي فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً، فإن تعذر نفي [1] المؤثر بقرينة الحس [2] فيبقى الأثر منفياً.

قلنا: ليس قوله لا صيام ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عاماً في نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقي في الأثر، بل هو لنفي المؤثر فقط، والأثر ينتفي تارة ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له. فإذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازاً، أما عن جميع الآثار أو عن بعض لآثار.. ولا تترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره...

مسألة

في قوله صلى الله عليه وسلم ((لا صلاة إلا بطهور)) [3] <20 <5

---

[1] وهو نفس الخطأ والنسيان.

[2] أي لوجودهما وتحققهما في الحس.

[3] روى البيهقي: ((لا صلاة بغير طهور)) ج1/88. وذكر الهيثمي عن الطبراني في الأوسط بنفس اللفظ، وفيه عبيد الله بن يزيد القيرواني، ولم يرو عنه غير ابنه محمد، ولفظه ((لا صلاة لمن لا وضوء له)). وذكر من تكلم فيه من رجال سنده، ولم يترجم له أحد. مجمع الزوائد ج 1/228. وروى أبو داود: ((لا صلاة لمن لا وضوء له)) ج1/88 والدارقطني. قال البخاري في التاريخ الكبير: لا يعرف لسلمة سماع من أبي هريرة رضي الله عنه – الذي روى هذا الحديث – ولا ليعقوب من أبيه، ج1/42 التعليق المغني بهامش الدارقطني. وروى مسلم: ((لا تقبل صلاة بغير طهور)) ج3/102 بهامش النووي. والترمذي ج1/8 بهامش تحفة الأحوذي. والبيهقي ((إن الله لا يقبل صلاة من غير طهور)) ج1/42 وانظر مجمع الزوائد ج1/228. وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن عدي: تحتمل رواياته. ج1/225 ميزان الاعتدال.

و((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) [1] و((لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل)) [2] و((لا نكاح إلا بولي)) [3] و((لا نكاح إلا بشهود)) [4] و((ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) [5] <206>

---

[1] روى البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)) ج2/200 بهامش الفتح. ورواه أبو داود عن عبادة أيضاً يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه ((.... فصاعداً)) ج1/389 مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري. ورواه مسلم ((لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)). ((لا صلاة لمن لم يقترئ بأم القرآن)). ((لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن)). ج3/100 – 101 بهامش شرح النووي. وفي مسند الإمام أحمد ((...فلا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها)) وذلك أنهم كانوا يقرأون خلفه بها وغيرها. ج5/314 – 316. ورواه بألفاظ مختلفة وأماكن متعددة.

وأما اللفظ المذكور، فقد ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) وزيادة ((وآيتين معها)). قال: رواه الطبراني في الأوسط، وقال: هو في الصحيح خلا قوله: ((وآيتين معها)). أي معناه والله أعلم. قال: وفيه الحسن بن يحيى الخشني ضعفه النسائي ووثقه دحيم وابن معين في رواية. ج2/115.

وقال الذهبي: قال ابن معين: ليس بشيء، وقال دحيم: لا بأس به، وقال أبو حاتم، صدوق سيء الحفظ، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الدارقطني متروك. وقال ابن عدي تحتمل روايته ج1/225 ميزان الاعتدال.

[2] تقدم ذكره.

[3] رواه أبو داود ج2/568، والترمذي ج3/407، وأحمد ج1/250، ج4/394، 413، 418 ج6/260، والحاكم 2/169.

[4] روى الحديث بلفظ: ((لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)) الإمام أحمد ج4/66 وأبو داود ج2/229، والترمذي ج1/204، والبيهقي ج7/56، 104، 111، ج10/148 وابن ماجة ج1/297، والحاكم في المستدرك ج2/169، 172.

قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ. أي ((لا نكاح إلا بشهود)). ج3/167 نصب الراية. ولعل الغزالي ذكر الحديث بالمعنى والله أعلم.

[5] رواه الدارقطني ج1/71. ورواه أبو داود ج1/88. وقال المنذري: وفي هذا الباب أحاديث ليست أسانيدها مستقيمة.

وحكى الأثرم عن الإمام أحمد رضي الله عنه قال: ليس في هذا الحديث يثبت، وقال: أرجو أن يجزيه الوضوء، لأنه ليس في هذا حديث أحكم به. وقال أيضاً: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد ج1/88 مختصر سنن أبي داود للمنذري.

و((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)) [1].
نفى لما ليس منفياً بصورته، فإن صورة الصلاة والصيام والنكاح والوضوء موجودة كالخطأ والنسيان.<207>

وفي الباب أحاديث ذكرت فيها البسملة، ففي مجمع الزوائد ج1/220 ((يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله فإن حفضتك لا تبرح تكتب لك الحسنات حتى تحدث من ذلك الوضوء)) قال: رواه الطبراني في الصغير، وإسناده حسن. اهـ. وذكر حديثاً فيه محمد بن يحيى بن عروة نسبوه إلى وضع الحديث. وهو ((إذا استيقظ أحدكم من منامه)) وهذا في البخاري إلا ((ويسمى قبل أن يدخلها)). والمجموع رواه الطبراني في الأوسط. وذكر حديثاً ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم)) حين يقوم للوضوء.. فيسمى الله تعالى)). وحديث ((إذا بدأ بالوضوء سمى)) ومدار الحديثين على حارثة بن محمد، وقد أجمعوا على ضعفه ج1/220.
وقد أورد الدارقطني والبيهقي وأبو داود وغيرهم غير هذه الأحاديث بألفاظ مختلفة.

[1] رواه الدارقطني عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ج1/420.
وفيه محمد بن السكن بن بكير. قال الذهبي : لا يعرف، وخبره منكر، قال البخاري: في إسناد حديثه نظر، وهو مؤذن مسجد بني شقرة، ثم ذكر الذهبي الحديث، وأن الدارقطني ضعفه. ميزان الاعتدال ج3/567، وانظر التعليق المغني على الدارقطني ج 1/520. ورواه الحاكم في المستدرك ج1/264، وله طرق عن علي وعائشة وجابر رضي الله عنهم، وليس له إسناد ثابت. التلخيص الكبير ج2/31.

فقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم.
وهو أيضاً فاسد، فإن تلك الأسامي ألفاظ تصرف فيها الشرع فهي شرعية، وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة، فلاشك أن الشرع لم يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفاً، بل قصد نفي الصلاة والصوم والوضوء والنكاح الشرعي.
فإن قيل: فيحتمل نفي الصحة ونفي الكمال، أي لا صلاة كاملة وهكذا، فهل هو محتمل بينهما؟
قلنا: ذهب القاضي إلى هذا.
والمختار أنه ظاهر في نفي الصحة، ومحتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل لأن الوضوء والصوم والصلاة مثلاً صارت عبارة عن الشرعية، فقوله: لا صيام صريح في نفي الصوم الشرعي، ومهما حصل الشرعي وإن لم يكن فاضلاً كان ذلك على خلاف مقتضى النفي.
فإن قيل: فقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا عمل إلا بنية)) [1] من قبيل ((لا صلاة إلا بطهور)) [2]، أو من قبيل ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) [3]؟ <208>

[1] لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ، وإنما رويت روايات متعددة ألفاظها قريبة منه. روى البخاري بلفظ ((الأعمال بالنية)) و((العمل بالنية)) ج 1/126، ج9/100 بهامش فتح الباري.
[2] تقدم ذكره.
[3] تقدم ذكره.

قلنا: الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية، والصلاة والصوم منها، وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف.
وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم ((لا عمل إلا بنية)) [1] وقوله ((إنما الأعمال بالنيات)) [2] يقتضي عرف الاستعمال نفي فائدته، كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة، فليس هذا من نوع المجملات، بل من المألوف في عرف الاستعمال كقولهم لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا حكم إلا لله.

دقيقة

القاضي رحمه الله إنما لزمه جعل اللفظ مجملاً بالإضافة إلى الصحة والكمال حيث نفى الأسماء الشرعية وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف الوضع، فلزمه إضمار شيء، ولا يتعين ذلك فيكون مجملاً.
وأما نحن فلما اعتبرنا عرف الشرع صار ذلك النفي راجعاً إلى نفسها كما في لا رجل في الدار، ولا ينصر إلى الكمال فلا يكون فيه الإجمال.

مسألة

إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وعلى ما يفيد معنى واحداً فهو مجمل. وقال بعض يترجح حمله على ما يفيد معنيين. كما لو دار لفظ بين ما يفيد وما لا يفيد، يتعين حمله على المفيد. <209>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] رواه البخاري ج1/9 بهامش الفتح. وبهذا اللفظ رواه البيهقي أيضاً ج 1/41، وأبو نعيم في الحلية ج6/342، وأبو داود ج3/129 المختصر للحافظ المنذري. والبخاري ج11/496 بهامش الفتح. ورواه الإمام أحمد بلفظ ((إنما العمل بالنية)) ج1/43.

وهذا فاسد لأن الحمل على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً يجل عنه مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو، ولعل كلماته التي أفادت معنى واحداً أغلب مما يفيد معنيين، فلا معنى لهذا الترجيح.

مسألة

إذا دار الاسم بين معناه الغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي: هو مجمل، لأن الرسول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم، كما يناطقهم بعرف شرعه. وفيه نظر لأن غالب عادته صلى الله عليه وسلم استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع وإن أكثر اِطلاقها على الوضع اللغوي كقوله صلى الله عليه وسلم ((دعي الصلاة أيام إقرائك)) [1]، ومن باع حُرَّاً، أو باع خمراً فحكمه كذا.
ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم إليه غداء ((إني إذاً أصوم)) [2].
فإنه اِن حمل على الصوم الشرعي دل على جواز النية نهاراً. أو اللغوي أعني الإمساك لم يدل عليه، وقوله صلى الله عليه وسلم ((لا تصوموا يوم النحر)) [3] إن حمل على الشرعي دل على انعقاده، <210>

---

[1] رواه الدارقطني – وله تكملة. وأورد ما في معناه عدة أحاديث ج 1/212. ورواه النسائي بألفاظ، منها: ((فأمرها أن تترك الصلاة قدر إقرائها)) ج1/183 وما بعدها.

[2] رواه البيهقي بهذا اللفظ ج4/203. ورواه مسلم بلفظ ((إني إذن صائم)) ج/34 بهامش النووي. وأبو داود ج3/333 المختصر للمنذر. ورواه الترمذي بلفظ آخر ((إني صائم)) ((فإني صائم)) ج2/50 بهامش تحفة الأحوذي. وانظر بعض ألفاظه في سنن الدارقطني ج2/175 وما بعدها.

[3] روى الإمام الشافعي في الرسالة عن عمر بن سليم الزرقي عن أمه قالت: بينما نحن بمنى إذا علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – على جمل يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إن هذه أيام طعام وشراب فلا يصومن أحد....)) 412. وروى أبو داود ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بإفطارها وينهى عن صيامها، قال مالك: وهي أيام التشريق)) ج3/295 المختصر للمنذري. وفي مسند الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ((سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول: ((لا صيام في يومين، يوم الفطر، ويوم الأضحى)) وعنه أيضاً: ((لا تصوموا يومين، ولا تصلوا صلاتين، ولا تصوموا يوم الفطر ولا يوم الأضحى)) ج3/52، 53، وروى أيضاً: ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام هذين اليومين، أما يوم الفطر ففطركم من صومكم، وأما يوم الأضحى فكلوا من لحم نسككم)) ج1/24. وانظر الدار قطني ج 2/157 وما بعدها. والترمذي ج 2/63 هامش التحفة. ومجمع الزوائد ج3/202، 203. ورواه مسلم قريباً منه ج8/13، 14 بهامش النووي.

إذ لولا إمكانه لما قيل له لا تفعل، أو اللغوي لم ينشأ منه دليل عليه.
وقد قال الشافعي رحمه الله، لو حلف أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه، إذ لا يتصور فيه البيع الشرعي. وقال المزني: يحنث، لأن القرينة تدل على إرادة البيع اللغوي.
والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي كقوله ((دعي الصلاة)) فهو مجمل.

مسألة

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة إلى أن يدل دليل على المجاز، ولا يكون مجملاً كقوله: استقبلني أسد في الطريق. فلا يحمل على الشجاع إلا بقرينة، فإن لم تظهر فاللفظ للسَّبع. وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف، وإلا فاللفظ للمعنى المجازي. والمعنى العرفي كالوضعي في تردد اللفظ بينهما. <211>

خاتمة جامعة

الاجمال تارة يكون في مفرد، وتارة في مركب. وتارة في نظم الكلام، أو في التصريف، أو حروف النسق، ومواضع الوقف والابتداء. أما المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والباصرة، ولمتضادين كالقُرء للحيض والطهر، ولمتشابهين بوجه كالنور للعقل ونور الشمس، ولمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير، وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقوله – الأرض أُمْ البشر – فإن الأم وضع للوالدة أولاً، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة، فإنه نقل في الشرع لمعان ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً، أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1]. فإن جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي.

وإما بحسب التصريف كالمختار للفاعل والمفعول. وبحسب نسق الكلام ككل ما علمه الحكيم فهو كما علمه، لتردد قوله، فهو بين الرجوع إلى كل ما[2] والرجوع إلى الحكيم[3].

وبحسب الوقف <212>

[1] سورة البقرة آية (237).

[2] فالمعنى وما علمه الحكيم فهو باطل لما علمه، أي أن علمه علم واقعي يطابق الحقيقة.

[3] حتى يقول: والحكيم يعلم الحجر فهو إذن كالحجر.

والابتداء كقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [1].
ولذلك قد يصدق الخمسة زوج وفرد وقد لا يصدق، وقد يصدق الإنسان حيوان وجسم وقد لا، وكذا يصدق زيد طبيب بصير وإن كان جاهلاً، ضعيف بالمعرفة بالطب ولكن بصيراً بصنعة الخياطة مثلاً.
فهذه مواضيع الإجمال.

البيان والمبين

مسألة

البيان بمعنى التعريف والإعلام إخراج الشيء من حيِّز الإشكال إلى حيِّز التجلِّي، وبمعنى ما به التعريف الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم لما هو دليل عليه، وبمعنى نفس العلم تبين الشيء.
والأقرب إلى اللغة هو المعنى الثاني. وعليه فالبيان قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق العارف بالوضع.
وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز.
وليس من شرط البيان أن يحصل به التبين لكل أحد، كما أنه ليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل. فإن النصوص الواضحة ابتداءً بيانٌ.
وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون <213>

[1] سورة آل عمران آية (7).

دليلاً، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل بيان.
نعم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً فهو مجمل يحتاج البيان، والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به. لكنه يحتاج إلى البيان ليصير الظن علماً، فيتحقق الاستغراق، أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص.
وكذلك الفعل يحتاج إلى بيان تقدمه إن أريد به بيان الشرع، لأن الفعل لا صيغة له.

مسألة

في تأخير البيان.
لا خلاف أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال.
أما تأخيره إلى وقتها فجائز عند أهل الحق، خلافاً للمعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الظاهر. وإليه ذهب أبو إسحق المروزي وأبو بكر الصيرفي.
وفرَّق جماعة بين العام والمجمل، فجوَّزوا تأخيره في المجمل، إذ لا يحصل منه شيء من اللبس، دون العامة لأنه يوهم العموم، فإذا أريد به الخصوص لزم البيان وإلا لعمل بالعموم.
وفرَّق طوائف بين الأمر والنهي والوعد والوعيد، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد.
لنا على جواز تأخيره مسالك.

الأول:
أنه لو كان ممتنعاً لكان إما لاستحالته في ذاته أو لإفضائه إلى مجال، وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر، وإذا انتفى الطريقان ثبت الجواز.
وفيه نظر لأنه لا يورث العلم ببطلان الإحالة ولا بثبوت الجواز، إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره دليل على الاستحالة لم يخطر له، فلا يكون دليلاً لا على الإحالة ولا على الجواز.
الثاني:
إن الحاجة إلى البيان للامتثال وإمكانه، كما أن الحاجة للقدرة والآلات كذلك، فكما جاز تأخيرها جاز تأخيره.
وفيه نظر، لأنه إنما ينتهض حجة على من يحيل تأخيره لتعذر الامتثال، لا على من يحيله لما فيه من تجهيل، أو لكونه لغواً بلا فائدة أو لسبب آخر.
الثالث:
أنه جائز، لوقوعه في الكتاب والسنة، أما الكتاب فكقوله تعالى، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [1]، وثم للتأخير، وقوله تعالى ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [2]، وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [3]، وقد أراد بقرة معينة ولم يبينها إلا بعد أسئلة، وقوله ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [4]. <215>

[1] سورة القيامة آية (18-19).
[2] سورة هود آية (1).
[3] سورة البقرة آية (67).
[4] سورة الأنفال آية (41).

وأراد بني هاشم وبني المطلب، وأخَّر بيانه إلى أن مَنَعَ صلى الله عليه وسلم بني أمية ونوفل منها، وسئل عن ذلك وقال ((إنَّا وبنوا المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه)) [1].
وأما السُنَّة فقد بين صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [2] بصلاة جبريل [3] في يومين بين وقتين وبين قوله تعالى <216>

---

[1] رواه أبو داود ج3/146. وروى الشافعي في الأم: أخبرنا مطرف عن معمر عن الزهري أن محمد بن جبير بن مطعم أخبره عن أبيه قال: لما قسَّم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذي القربى بين بني هاشم وبني المطلب أتيته أنا وعثمان بن عفان، فقلنا: يا رسول الله هؤلاء إخواننا من بني هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي وضعه الله منهم، أرأيت إخواننا من بني المطلب، أعطيتهم وتركتنا، أو منعتنا. وإنما قرابتنا وقرابتهم واحدة؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، وشبك بين أصابعه)) ج4/71. ورواه الإمام أحمد في مسنده قريباً منه عن سعيد بن المسيب عن جبير بن مطعم ج4/81.
ورواه عن عبد الرحمن بن مهدي عن عبد الله بن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري قال: أخبرني سعيد بن المسيب.. ج4/85. ورواه البخاري عن عبد الله بن يوسف حدثنا الليث عن عقيل بن شهاب عن ابن المسيب ج6/173. وعن يحيى بن بكير عن عقيل ج6/389.
والنسائي ج2/178 من طريق آخر. وابن ماجة من طريق آخر ج 2/107. ورواه الدارقطني ج6/340، 342، 365.

[2] سورة النور آية (56).

[3] رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما ج1/130 بهامش تحفة الأحوذي. والإمام أحمد ج1/333. والبيهقي ج1/368. والدارقطني ج 1/258. والطحاوي ج1/147. ورواه عن جابر رضي الله عنه الدارقطني ج1/260، والنسائي ج1/263. والبيهقي ج1/168.
قال الترمذي: قال محمد – أي البخاري – أصح شيء في المواقيت حديث جابر. قال ابن القطان: حديث جابر يجب أن يكون مرسلاً، لأن جابراً لم يذكر من حدثه بذلك، ولم يشاهد ذلك صبيحة الإسراء لما علم من أنه أنصاري إنما صحب بالمدينة، ولا يلزم ذلك من حديث أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم، فإنهما رويا إمامة جبريل من قول النبي صلى الله عليه وسلم. اهـ. قال في الإمام: وهذا المرسل غير ضار، فمن أبعد البعد أن يكون جابر سمعه من تابعي، وقد اشتهر أن مراسيل الصحابة مقبولة، وجهالة عينهم غير ضارة. اهـ. نقلاً عن نصب الراية ج1/222، 223.
وعن أبي هريرة رضي الله عنه رواه النسائي ج1/249، والطحاوي ج 1/147، والدارقطني ج1/261، والبيهقي ج1/369، وروي عن غيرهم من الصحابة.

﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [1] بقوله صلى الله عليه وسلم ((ليس في الخضروات صدقة)) [2] وقوله ((ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة)) [3] وقوله <217>

---

[1] سورة النور آية (56).

[2] رواه الدارقطني ج2/95 وما بعدها، وساق ألفاظاً منها ((ليس في الخضروات زكاة)) و((ليس فيما أنبتت الأرض من الخضر زكاة)). وروى البيهقي: أراد موسى بن المغيرة أن يأخذ من خضر موسى بن طلحة، فقال موسى بن طلحة: إنه ليس في الخضروات شيء. ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكتبوا بذلك إلى الحجاج، فكتب الحجاج أن موسى بن طلحة أعلم من موسى بن المغيرة. قال البيهقي بعد أن ساق عدة روايات: هذه الأحاديث كلها مراسيل إلا أنها من طرق مختلفة، فبعضها يؤكد بعض، ومعها رواية أبي بردة عن أبي موسى، وقد مضت في باب النخل، ومعها قول بعض الصحابة رضي الله عنهم، وروى أيضاً عن عمر رضي الله عنه ((ليس في الخضروات صدقة)). قال: رواه جماعة عن ليث بن أبي أسلم، ورويناه من وجه آخر موصولاً في باب النخل.
وروى عن علي رضي الله عنه أيضاً قال: ((ليس في الخضر والبقول صدقة))، تابعه الأجلج عن أبي إسحاق، وروي عنه أيضاً مرفوعاً من وجه آخر. وروي عن عائشة رضي الله عنهما فيما ذكرت أن السنة جرت به وليس فيما أنبتت الأرض من الخضر زكاة. السنن الكبرى ج 4/129، 130.
وأثر علي رضي الله عنه أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ج4/120.
وروى بعض ما رواه البيهقي. وأخرجه الترمذي من حديث عيسى بن طلحة عن معاذ، ثم قال: ليس إسناده بصحيح... وإنما يروي هذا عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً، والعمل على هذا عند أهل العلم ج1/12-13 بهامش تحفة الأحوذي.

[3] رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) ج2/402، وعبد الرزاق في مصنفه ج4/139. ورواه البيهقي عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((... ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) ج4/125. ورواه البخاري عن أبي سعيد أيضاً ((ليس فيما دون خمسة أوسق -من التمر- صدقة)) بهامش فتح الباري ج3/355 ورواه الامام مسلم عن أبي سعيد أيضاً (ليس فيما دون خمسة أوساق من التمر) ج7/51 بهامش النووي. ورواه بلفظ ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)). عن أبي سعيد أيضاً ج7/50. ورواه أبو داود عن أبي سعيد بنفس اللفظ ج 2/173 المختصر للمنذري. والترمذي ((ليس فيما دون.....)) ج1/6 بهامش التحفة.

وروى بألفاظ منها ((ليس فيما دون خمس أواق))، و((ليس فيما أقل من....)) البخاري هامش الفتح ج3/345، 277. ومسلم ((.... خمس أواق....))، ج7/53 بهامش النووي. والإمام أحمد ((ليس فيما دون خمس من الإبل... ولا خمسة أوسق صدقة)). و((خمسة أوساق))، ج 2/92، 93 وبلفظ ((.... خمس أواق.. ولا فيما دون خمس أوسق صدقة)) ج3/6 وأورده في أماكن أخرى من المسند. ورواه الدارقطني ((.... خمس أوساق...)) ج2/99 ورواه غيرهم.

((في أربعين شاة شاة)) [1]. وبين قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [2] الآية بقوله صلى الله عليه وسلم ((خذوا عني مناسككم)) [3] وقد ورد أمر النكاح والبيع والإرث مجملاً أولاً ثم بيّن عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح بيعه. < 219>

---

[1] رواه الترمذي من حديث طويل .... وفي كل أربعين شاة شاة ....)) ج1/4 بهامش تحفة الأحوذي. قال الترمذي: حديث ابن عمر حديث حسن، والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء، قال: وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهري عن سالم هذا الحديث، ولم يرفعه، وإنما رفعه سفيان بن حسين. ورواه الإمام أحمد في المسند عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة... وفي الغنم من أربعين شاة....)) ج2/15. وأخرجه الدارقطني عن يونس عن ابن شهاب ((.... ولا يؤخذ من الغنم حتى تبلغ أربعين شاة، فإذا بلغت أربعين شاة ففيها شاة...)) ج2/116 – 117. وروى الإمام أحمد في مسنده... حدثني مزعة قال: أتيت أبا سعيد، وهو مكثور عليه فلما تفرق الناس عنه قلت: إني لا أسألك عما يسألك هؤلاء عنه، قلت: أسألك عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال: وسألته عن الزكاة، فقال لا أدري أرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا... وفي أربعين شاة شاة....)) ج3/35. ورواه البخاري بلفظ ((وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة وعشرين....)) ج3/251 بهامش فتح الباري. ورواه البيهقي ج4/100.

[2] سورة آل عمران آية (97).

[3] روى الإمام أحمد ((لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه)) ج3/378. و((لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي أن لا أحج بعد حجتي هذه)) ج3/318. يحيى عن ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابراً رضي الله عنه يقول: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم... وأما الأول فهو عن محمد بن بكير أنا ابن جريج.... ورواه بغير هذا السند أيضاً ج3/337. وبلفظ آخر عن جابر أيضاً ((ألا فخذوا مناسككم...)) 3/366. و((لتأخذ أمتي مناسكها... ج3/301، 366.

الرابع:
أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق، بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فإن النَّسخ عندهم بيان لوقت العبادة.
فهذه أدلة واقعة دالة على جواز تأخر البيان عن كل ما يحتاج إليه من عام ومجمل ومجاز وغيرها.
وللمخالف أربع شبه:
الأولى:
أنه كما لا يجوز خطاب العربي بالعجمي لا يجوز خطاب العربي بلفظ عربي مجمل لا يفهم معناه. والجواب من وجهين:
الأول:
أن المجمل ليس مما يفهم، بل يفهم منه شيء غير مبين.
ويعزم المكلف على الامتثال عند البيان، فإنه لم سمع قوله تعالى ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [1] يفهم وجوب إعطاء الحق، ويعزم على أدائه وينتظر بيانٍ وقت الحصاد، فليس كخطاب العربي باللفظ العجمي قطعاً.
الثاني:
أنا نجوز له عليه السلام أن يخاطب جميع أهل الأرض بالقرآن ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم، ونحن نجوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، فأمر العجم على تقدير البيان أقرب. نعم لا يسمى ذلك خطاباً، بل إنما يسمى به إذا فهمه المخاطب، والمخاطب في مسألتنا فهم أصل الأمر بالزكاة، وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد.
فإن قيل: فليجز خطاب المجنون والصبي. قلنا: أما من <
>220

[1] سورة الأنعام آية (141).

لا يفهم فلا يسمى مخاطباً، ويسمى مأموراً، كالمعدوم على تقدير الوجود.
وكذلك الصبي على تقدير البلوغ، أعني من علم الله أنه سيبلغ، أما الذي يفهم ويعلم الله بلوغه فلا نحيل أن يقال له إذا بلغتَ فأنت مأمور بالصلاة والزكاة مثلاً. والصبا لا ينافي هذا الخطاب، وإنما ينافي هذا الخطاب، وإنما ينافي تعرضه للعقاب في الصبا.
الثانية:
قولهم الخطاب يراد لفائدة، والمجمل لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون وجوده كعدمه. قلنا: إنما نجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما كقوله تعالى ﴿وَآَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [1] حيث يعرف منه وجوب الإيتاء ووقته وأنه حق في المال، فيمكن فيه العزم على الامتثال والاستعداد له، وكذلك مطلق الأمر إذا ورد ولم يتبين أنه للإيجاب أو الندب وأنه على الفور أو التراخي، أفاد علم اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجهتين، وكذلك سائر المجملات الواردة.
الثالثة:
إنه لا اخلاف في أنه لو قال في خمس من الإبل شاة وأراد خمساً من الأفراس لا يجوز ذلك وإن كان بشرط البيان بعد، فكذلك اقتلوا المشركين يوهم قتل كل مشرك، وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال. وكذلك العموم للاستغراق وضعاً، وإنما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة مبنية، فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع، وهذا حجة من فرق بين العام والمجمل.
والجواب أن العموم لو كان نصاً في الاستغراق لكان كما ذكرتم، وليس كذلك، بل هو مجمل متردد بين الاستغراق والخصوص عند أكثر المتكلمين، وظاهر في الاستغراق عند أكثر الفقهاء، وإرادة الخصوص به من كلام العرب ومستعملاتهم، فالعرب إذا سمعه واعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وينتظر أن ينبه على الخصوص. <221>

[1] سورة الأنعام آية (141).

الرابعة:
إنه إن جاز تأخيره إلى مدة طويلة أو قصيرة فتحكم، أو إلى غير النهاية فربما يتوفى النبي صلى الله عليه وسلم قبل البيان فيبقى العامل بالعموم مثلاً في ورطة الجهل متمسكاً بعموم ما أريد به الخصوص. قلنا: النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤخر البيان إلا إذا جوز له التأخير أو أوجب وعين له وقت البيان وعرف أنه يبقى إلى ذلك الوقت.

مسألة

ذهب بعض المجوزين لتأخيره إلى منع التدريج في البيان. فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج، وإلا أوهم استعمال العام في الباقي وهو غلط، فإنه كما يجوز الخصوص في أصل العموم ينبغي أن يبقى مجوزاً له في الباقي، كيف وقد نزل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [1] فسئل النبي عن الاستطاعة

---

[1] سورة آل عمران آية (97).

فقال ((الزاد والراحلة)) [2] ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة، <222>

[2] رواه الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما ج2/218، والبيهقي أيضاً عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قال: السبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراحة، من غير أن يجحف به. ج 4/331. وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما ج2/79 بهامش تحفة الأحوذي، قال الترمذي: حديث حسن. والدارقطني ج2/218.
وحديث الدارقطني فيه الحجاج بن مظفر، قال فيه يحيى بن معين: ليس بثقة، وقال الإمام أحمد، تركنا حديثه، وقال البخاري: سكتوا عنه، وقال النسائي: متروك. ج2/218 التعليق المغني على الدارقطني.
وروى البيهقي عن ابن عمر رضي الله عنهما ج4/330، وروى الحديث عن علي وعائشة وجابر وأنس، وقال عن حديث أنس: ولا أراه إلا وهماً.
إلا أن ابن التركماني لم يوافق على قول البيهقي. قال: حديث قتادة عن أنس – رضي الله عنه – أخرجه الدارقطني مرفوعاً، وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجه وقال: صحيح.
وروى البيهقي عن ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: قيل: يا رسول الله ما السبيل إلى الحج؟ قال: ((السبيل إلى الحج الزاد والراحلة)).
قال البيهقي: وقد روي هذا من حديث الحسن البصري عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً ج4/327. وروى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله ما يوجب الحجب؟ قال: ((الزاد والراحلة)) ج2/79 بهامش التحفة. وفيه إبراهيم بن يزيد الخوزي. قال الإمام أحمد والنسائي: متروك، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال البخاري: سكتوا عنه ج1/75 ميزان الاعتدال.
وللحديث شواهد. قال البيهقي بعد ما ساق حديثاً عن الحسن قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل قال: ((الزاد والراحلة)). وهذا شاهد لحديث إبراهيم ج4/327. وانظر أيضاً – 330 – ولذلك قال الترمذي: حديث حسن.

وذلك يجوز أن يتبين بعد بدليل آخر، وقال تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [1] ثم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعد ذلك، وكذلك يخرج من قوله تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [2] الآية أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى.

مسألة

لا يشترط أن يكون طريق بيان المجمل وتخصيص العموم كطريقهما، فيجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد خلافاً للعراقيين، فلم يجوزوا تخصيص عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد وكذا المجمل في ما تعم به البلوى، كأوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها، وأما ما لا تعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحد فيجوز أن يبين بخبر الواحد. <
<223

[1] سورة المائدة آية (38).
[2] سورة التوبة آية (5).

القسم الثاني من الفن الأول

في النص والظاهر والمؤول

النص يطلق على ثلاثة أوجه:

(الأول)

ما أطلقه الشافعي رحمة الله عليه من الظاهر، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع فحده حينئذ حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير [1] قطع.

(الثاني)

ما لا يتطرق إليه احتمالاً أصلاً وحده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى [2].

(الثالث)

ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما ما لا يعضده دليل فلا يخرج به اللفظ عن كونه نصاً، فشرطه بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمالاً أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال معتضد بدليل، والإطلاق الثاني أوجه وأشهر، أما التأويل فهو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز حتى تخصيص العموم فإن العام ان ثبت وضعه للاستغراق فهو مجاز في البعض، وذلك الاحتمال إن كان قريباً كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن قوياً جداً، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده قرينة أو قياساً أو ظاهراً آخر أقوى منه، ورب تأويل لا يظهر إلا بتقدير قرينة وإن لم تنقل كتأويل قوله عليه السلام ((لا ربا إلا في النسيئة)) [3] بحمله على مختلفي <224 >

---

[1] فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

[2] فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً وظاهراً مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى معنى واحد.

[3] رواه البخاري بهذا اللفظ ج4/318 بهامش فتح الباري عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول: حدثني أسامة بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ورواه النسائي أيضاً ج7/281.
ورواه بلفظ ((إنما الربا في النسيئة)) ج7/281. ورواه الإمام الشافعي في كتاب اختلاف الحديث 241 عن سفيان بن عيينة.
ورواه الإمام مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول حدثني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((الربا في النسيئة)) و((إنما الربا في النسيئة)) و((إلا إنما الربا في النسيئة)) ج 11/25، 26 بهامش النووي.
وقد ورد الحديث من طرق منها في البخاري ج3/74 – 75 – 318 – 319 بهامش فتح الباري. وابن ماجة ج2/19، ورواه الإمام أحمد أيضاً ج5/202 من طريق ابن إسحاق حدثني أسامة بن زيد أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا ربا إلا في النسيئة)). ورواه بلفظ ((الربا في النسيئة)) ج5/204.

الجنس حيث لا يظهر هذا إلا بتقدير السؤال عنهما وينبغي هذا التقدير لاعتضاده بالنص فإن قوله صلى الله عليه وسلم ((لا تبيعوا البُر بالُبر إلا سواء بسواء)) [1]

نص في إثبات ربا الفضل وقوله إنما الربا في النسيئة حصر للربا في النسيئة ونفى لربا الفضل، فالجمع بينهما بالتأويل البعيد الذي ذكر أولى من مخالفة النص، ولهذا كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات، فإن دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن <225>

---

[1] روى الإمام الشافعي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البُر بالبُر ولا الشعير ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء)). ج2/15 الأم. وروى الإمام أحمد في مسنده.. فقال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا سواء بسواء..)) ج5/314.

وروى النسائي عن عبادة بن الصامت أيضاً قال: ((نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبُر بالُبر والشعير بالشعير، قال أحدهما: والملح بالملح ولم يقله الآخر إلا سواء بسواء)) ج4/275. ورواه مسلم عن عبادة، أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر، إلا سواء بسواء)). ج11/13 بهامش النووي.

يكون مراداً من اللفظ بوجه بعيد، فلا يجوز التمسك في العقليات إلا بالنص بالمعنى الثاني، ومهما كان الاحتمال قريباً والدليل قريباً أيضاً وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه، فليس كل تأويل مقبولاً بكل دليل، بل ذلك مختلف.

فلنذكر أمثلة للتأويل المقبول وغيره في مسائل.

مسألة

قد تجتمع قرائن تدل على فساد التأويل وإن كانت آحادها لا تدفعه، كتأويل أبي حنيفة رضي الله عنه قول عليه السلام لغيلان لما أسلم على عشر نسوة ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن)) [1] بقوله ابتدء نكاح أربع منهن وانقطع عن الباقيات ولا تنكحهن، ولاشك أن هذا التأول غير ظاهر، إذ ظاهر اللفظ الإمساك والاستصحاب، وما ذكره أيضاً محتمل ولكن جملة من القرائن عضدت الظاهر وضعفت التأويل.

الأولى:

أنا نعلم أن الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم منه إلا الاستدانة على نكاح أربع منهن، وهو السابق إلى أفهامنا.

الثانية:

قابل الإمساك بالمفارقة، وفوضه إلى اختياره، فليكن الإمساك والمفارقة، وعندهم الفراق واقع قطعاً، والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة. <226>

---

[1] روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنه أن غيلان بن سلمة أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره رسول الله صلى الله عله وسلم أن يتخير منهم أربعاً ج2/190 بهامش تحفة الأحوذي.
ورواه الإمام الشافعي في الأم عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن)) ج5/163.

الثالثة:
أنه لو أراد ابتداءً النكاح لذكر شرائطه، لأن المخاطب جديد عهد بالإسلام، ولم ينقل ذلك.
الرابعة:
إنه لا يتوقع في العادة انسلاكهن في الرضا على حسب مراده، بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف أطلق الأمر مع هذا الإمكان؟
الخامسة:
إن قوله أمسك أمر، وظاهر الأمر الإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب؟ ولعله أراد أن لا ينكح أصلاً.
السادسة:
إنها ربما أراد أن لا ينكحهن بعد، فكيف حصره فيهن؟ بل ينبغي أن يقول انكح أربعاً ممن شئت.

مسألة

ومن تأويلاتهم في هذه المسألة أن أنكحة غيلان وقعت في ابتداء الإسلام قبل حصر النساء في عدد، فكانت على وفق الشرع، لأن الباطل من أنكحة الكفار ما يخالف الشرع، كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر نسوة بعد نزول الحصر، فلما أسلم وقد حصر العدد اندفع جميع أنكحته فقال له صلى الله عليه وسلم أمسك الخ.
قلت إن سلم رفع الحجر في صدر الإسلام أمكن القياس عليه، لأن قياسهم يقتضي اندفاع جميع الأنكحة، ولكن هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل، ولم يثبت ذلك عندنا، ولم ينقل من أحد من الصحابة زيادة على أربعة، وهم الناكحون، ولو جاز لفارقوا عند نزول الحصر ولنقل إلينا.
فإن قيل: فلو صح رفع الحجر في ابتداء الإسلام فهل كان هذا

الاحتمال مقبولاً؟ قلنا: قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل، لأن الحديث انتهض حجة لنا، على أن أمسك بمعنى استدم فلا يدفع بمجرد احتمال ما لم يثبت أن نكاح علان كان قبول نزول الحصر، وهذا الجواب ضعيف، لأن الحديث لا ينتهض حجة لنا على ما مر ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر، لأنه إن تقدم فليس بحجة لنا لصحة تأويل الحنفية حينئذ وظهوره، وإن تأخر فهو حجة لنا، وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر، ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره.

مسألة

قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم: ((في أربعين شاة شاة)) [1] بأن الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، لا خصوص الشاة.

فهذا باطل لأن وجوب الشاة منصوص، وهذا التأويل يرفعه، وهذا القول غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً، فأما تركها وإقامة بدل مقامها فلا يسقطه، وإنكار الشافعي رحمه الله لهذا ليس لأنه يرفع النص، بل لوجهين آخرين.

أحدهما:

إن دليل الخصم هو أن المقصود سد حاجة الفقير، ومسلم إن سد الحاجة مقصود، لكن لا يسلم أنه كل المقصود فلعله قصد إشراك الفقير في جنس مال الغني.

الثاني:

إن التعليل بما مر مستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم ((في أربعين شاة شاة)) [2] وهو استنباط يعود على الأصل بالإبطال أو على الظاهر <228>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.

بالرفع إذ الظاهر وجوب الشاة على التعيين، فلم ينكر الشافعي رحمه الله ذلك التأويل لانتفاء الاحتمال، بل لقصور الدليل الذي يعضده ولإمكان كون التعبد مقصوداً مع سد الحاجة.

مسألة

يقرب مما ذكرنا تأويل آية أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [1] الآية. نص في التشريك، فالصرف إلى صنف واحد إبطال له، وليس كذلك عندنا، بل هو عطف على قوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ [2] الآية يعني أن طمعهم فيها مع عدم استحقاقهم لها باطل، ثم عدد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة، فالتأويل السابق محتمل.

ومن منعه فلقصور دليله لا لانتفاء الاحتمال، فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمى نصاً بالوضع الأول أو الثالث لا بالوضع الثاني.

مسألة

قال قوم قوله تعالى ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [3] نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد وقطع ببطلان تأويله، وهو عندنا من جنس ما تقدم، فإن أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصاً بالوضع الثاني فهو غير مرضي، لجواز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب، ومعناه فإطعام طعام ستين مسكيناً، والشافعي رحمه الله يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لإحياء ستين مهجة تبركاً بدعائهم، هذه أمثلة التأويل. <229>

---

[1] سورة التوبة آية (60).
[2] سورة التوبة آية (58).
[3] سورة المجادلة آية (4).

ولنذكر أمثلة التخصيص، فإن العموم إن جعلناه ظاهراً في الاستغراق لم يكن التخصيص إلا إزالة ظاهر.

مسألة

العموم عند من يتمسك به ثلاثة أقسام، قوي يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو كالقاطع، وهو المحوج إلى تقدير قرينة حتى تنقدح إرادة الخصوص، وضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف. ومتوسط بين الطرفين. مثال القوى قوله صلى الله عليه وسلم ((أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)) [1] حمل الخصم المرأة على الأمة، فرُدَّ لقوله صلى الله عليه وسلم ((فلها المهر بما استحل من فرجها)) [2] لأن مهر الأمة للسيد فعدل إلى حملها على المكاتبة. <230>

---

[1] رواه الترمذي قال: حدثنا ابن عمرنا سفيان بن عيينة، عن جريج عن سليمان، عن الزهري، عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عه وسلم فقال: ((فنكاحها باطل كررها ثلاثاً – فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها...)) ج2/126 بهامش التحفة. قال الترمذي: وقد روى يحيى بن سعيد الأنصاري ويحيى بن أيوب وسفيان الثوري وغير واحد من الحفّاظ عن ابن جريج.
ورواه الإمام أحمد في مسنده ج6/47، وفيه لفظ ((فإن أصابها)).
وكذلك رواه البيهقي ج7/105 ((فنكاحها باطل، فنكاحها باطل)) وانظر سنن أبي داود ج2/229، وابن ماجة ج1/297. ورواه الإمام أحمد أيضاً: ((فنكاحها باطل، فإن أصابها)) ج6/66.
قال الحافظ ابن حجر في التلخيص: وقد تكلم فيه بعضهم من جهة ابن جريح، قال: لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، فضُعِّف الحديث من أجل هذا ج3/156.
وقد أورد الإمام أحمد قصة ابن جريج في مسنده بعدما ساق الحديث.
قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، وقد صرح بالتحديث في مسند الإمام أحمد قال: أنا ابن جريج قال: أخبرني سليمان بن موسى أن ابن شهاب أخبره... ولفظه كلفظ الترمذي إلا قوله ((فإن دخل بها)). فهي ((فإن أصاب منها...)) ج 6/165 – 166. وكذلك البيهقي ولفظه ((فنكاحها باطل، فنكاحها باطل.. ولها مهرها بما أصاب منها...)) ج7/105.
قال ابن حبان: وقد أوهم من لم يحسن صناعة هذا الحديث أنه منقطع بحكاية حكاها ابن علية عن ابن جريج أنه قال: ثم لقيت الزهري فسألته عن ذلك فلم يعرفه، وليس هذا مما يقدح في صحة الخبر، لأن الضابط من أهل العلم قد يُحدِّث بالحديث ثم ينساه.
فإذا سئل عنه لم يعرف، فلا يكون ذلك دالاً على بطلان الخبر، اهـ. نقلاً عن نصب الراية ج3/185.
وقد روى هذا الحديث الحاكم في المستدرك ج2/168. وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال: قد صح وثبت بروايات الأئمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض، وأقره الذهبي. ورواه ابن حزم في المحلى ج9/465 بزيادة ((وشاهدي عدل)) مع اختلاف في بعض الألفاظ.

وهذا تعسف، لأن العموم قوي مؤكد، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من عادة العرب إرادة النادر باللفظ القوي العموم جداً، ودليل قوته أمور:
الأول:
تصدر الكلام بأي وهي للعموم.
الثاني:
تأكده بما وهي من المؤكدات، وربما تستقل بإفادة العموم أيضاً.
الثالث:
قوله صلى الله عليه وسلم ((فنكاحها باطل)) حيث رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء، والعربي الفصيح لو اقترح عليه للإتيان بصيغة العموم لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه

[2] رواه الترمذي قال: حدثنا ابن عمرنا سفيان بن عيينة، عن جريج عن سليمان، عن الزهري، عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عه وسلم فقال: ((فنكاحها باطل كررها ثلاثاً – فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها...)) ج2/126 بهامش التحفة. قال الترمذي: وقد روى يحيى بن سعيد الأنصاري ويحي بن أيوب وسفيان الثوري وغير واحد من الحفاظ عن ابن جريج.
ورواه الإمام أحمد في مسنده ج6/47، وفيه لفظ ((فإن أصابها)).
وكذلك رواه البيهقي ج7/105 ((فنكاحها باطل، فنكاحها باطل)) وانظر سنن أبي داود ج2/229، وابن ماجة ج1/297. ورواه الإمام أحمد أيضاً: ((فنكاحها باطل، فإن أصابها)) ج6/66.
قال الحافظ ابن حجر في التلخيص: وقد تكلم فيه بعضهم من جهة ابن جريح، قال: لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، فضُعِّف الحديث من أجل هذا ج3/156.
وقد أورد الإمام أحمد قصة ابن جريج في مسنده بعدما ساق الحديث.
قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، وقد صرح بالتحديث في مسند الإمام أحمد قال: أنا ابن جريج قال: أخبرني سليمان بن موسى أن ابن شهاب أخبره... ولفظه كلفظ الترمذي إلا قوله ((فإن دخل بها)). فهي ((فإن أصاب منها...)) ج 6/165 – 166. وكذلك البيهقي ولفظه ((فنكاحها باطل، فنكاحها باطل.. ولها مهرها بما أصاب منها...)) ج7/105.
قال ابن حبان: وقد أوهم من لم يحسن صناعة هذا الحديث أنه منقطع بحكاية حكاها ابن علية عن ابن جريج أنه قال: ثم لقيت الزهري فسألته عن ذلك فلم يعرفه، وليس هذا مما يقدح في صحة الخبر، لأن الضابط من أهل العلم قد يُحدِّث بالحديث ثم ينساه.
فإذا سئل عنه لم يعرف، فلا يكون ذلك دالاً على بطلان الخبر، اهـ. نقلاً عن نصب الراية ج3/185.
وقد روى هذا الحديث الحاكم في المستدرك ج2/168. وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال: قد صح وثبت بروايات الأئمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض، وأقره الذهبي. ورواه ابن حزم في المحلى ج9/465 بزيادة ((وشاهدي عدل)) مع اختلاف في بعض الألفاظ.

الصيغة، ونعلم قطعاً أن الصحابة لم يفهموا من المرأة المكاتبة، كما أنه لو قال أحد إني رأيت اليوم امرأة وادعى إرادة المكاتبة نسبناه إلى الألغاز، ولو قال أيما إهاب دبغ فقد طهر وقال أردت به [1] الثعلب نسب إلى اللكنة، ولو أخرج المكاتبة أو الثعلب لم يستنكر، <231>

---

[1] أي بالإهاب أهاب الثعلب.

فما لو أريد استنكر، ولو أخرج أقر كيف يجوز قصر اللفظ عليه فلنتخذ هذه المسألة مثالاً لمنع التخصيص بالنوادر.

مسألة

يقر من هذا تأويل قوله عليه السلام ((من ملك ذا رحم يعتق عليه)) [1] حيث قبله بعض أصحاب الشافعي وخصصه بالأب، وهذا بعيد لأن الأب له خصوصية تقتضي التنصيص عليه في ما يوجب الاحترام، والعدول عن ذلك إلى ما يعم يعد من الألغاز، ولا يليق بمقام الشارع إلا <232>

---

[1] روى الترمذي: حماد بن سلمة عن قتادة عن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((ما ملك ذات رحم محرم فهو حر)).
قال: هذا الحديث لا نعرفه مسنداً إلا من حديث حماد. وقد روى بعضهم هذا الحديث عن قتادة عن عمر شيئاً من هذا. ج2/290 بهامش تحفة الأحوذي.
قال الحافظ ابن حجر، ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلاً، وشعبة أحفظ من حماد. التلخيص ج4/212.
ورواه الإمام أحمد عن يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة.. عن سمرة رفعه وقال: ((.... الحديث)) ج5/15 المسند، وبنفس السند عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من ملك ذا رحم محرم فهو عتيق)) ج5/18. ورواه أبو داود عن الحسن البصري عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم – بلفظ الترمذي – ج4/407 المختصر للحافظ المنذري. قال أبو داود: لم يحدث هذا الحديث إلا حماد بن سلمة، وقد شك فيه. قال الخطابي في معالم السنن: الذي أراد أبو داود من هذا أن الحديث ليس بمرفوع، أو ليس بمتصل، إنما هو عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم، ج4/407. المصدر السابق.
وقضية رفعه تقدمت في المسند. وفي سماع الحسن من سمرة مقال، أثبته الزيلعي وغيره ج1/90 نصب الراية. وروى أبو داود عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من ملك ذات محرم عتق)) ج4/409 المختصر.
وقال الترمذي: رواه ضمرة بن ربيعة.. ولا يتابع ضمرة بن ربيعة على هذا الحديث ج2/291 بهامش تحفة الأحوذي. ورواه ابن ماجة ج2 حديث رقم (2524).

إذا اقترن به قرينة، ولا سبيل إلى وضعها بدون ضرورة، وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالبعضية بالغاً قي القوة مبلغاً يوجب تقدير القرائن، فلو صح ذلك الحديث لعمل به الشافعي، ولكنه عنده موقوف على الحسن بن عمارة.

مسألة

ومثل العموم الضعيف قوله عليه السلام في ((ما سقت السماء العشر وفي ما سقى بنضج أو دالية نصف العشر)) [1] فذهب بعض إلى أنه لا يحتج <233>

---

[1] روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرياً العشر، وما سقي بالنصح نصف العشر)) ج3/274 بهامش فتح الباري. وروى مسلم عن جابر بن عبد الله يذكر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((فيما سقت الأنهار والغيوم وفيما سقى بالسانية نصف العشر)) ج7/54 بهامش النووري.
وروى أبو داود عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((فيما سقت السماء والأنهار والعيون العشر، وما سقي بالسواني ففيه نصف العشر)) ج3/207 المختصر للمنذري.
وروى أيضاً عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((فيما سقت السماء والأنهار والعيون أو كان بعلاً العشر، وفيما سقي بالسواني أو النضح نصف العشر)) نفس المصدر.
وفي المسند من حديث عثمان.. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بالغرب والدالية ففيه نصف العشر)). وفيه محمد بن سالم، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل رحمهما الله: فحدثت أبي بحديث عثمان عن جرير فأنكره جداً، وكان أبي لا يحدثنا عن محمد بن سالم لضعفه عنده وإنكاره لحديثه، ج1/145. وانظر ميزان الاعتدال ج 3/556. وروى في المسند ((فيما سقت السماء والعيون العشر، وفيما سقت السانية نصف الشعر)) ج3/341. وروى عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج أخبرني جعفر بن محمد عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((فيما سقت السماء البعل، والأنهار العشور، وما سقى بالنضح بالدلاء نصف العشر)). قال عبد الرزاق: البعل العثرى، والعثرى ما يزرع للسحاب، للمطر خاصة، ليس يسقى إلا بما يصيبه من المطر. المصنف ج4/133. وروي أيضاً: ... عن الزهري عن قتادة، قال معمر: وقرأت في كتاب عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((.... فيما سقي بالنضح والأرشية نصف العشر...)) ج4/134. وانظر البيهقي ج4/130 وما بعدها.

به، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر أو نصفه حتى يتعلق بعمومه.
وفيه نظر إذ لا يبعد أن يكون كل مقصوداً، واللفظ عام فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم، لكن يكفي للتخصيص دليل ما.

مسألة

خصص أبو حنيفة رحمه الله ذا القربى في قوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [1] بالمحتاجين، فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ، لأنه تعالى أضاف المال إليهم بلام التمليك، وعرف كل جهة بصفة، وعرف هذه الجهة بالقرابة، وهو ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وذلك مناقضة للفظ لا تأويل، وهذا عندنا في محل الاجتهاد، إذ ليس فيه إلا تخصيص ذي القربى بالمحتاجين، كما خصص الشافعي على أحد القولين اليتامى بالمحتاجين منه. فإن قيل: اليتيم ينبئ عن الحاجة. قلنا: فلم لا يحمل عليه في قوله صلى الله عليه وسلم ((لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر)) [2] فإن قيل: قرينة إعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة <234>

---

[1] سورة الأنفال آية (41).
[2] روى البيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فهو اِذنها، وان أبت فلا جواز عليها)).
وعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فقد أذنت، وان انكرت لم تكره)) ج7/120. وقد رواه أيضا بألفاظ مختلفة ج7/120،121
وفي مسند الإمام أحمد.... يعقوب عن ابن إسحاق... عن عبد الله بن عمر قال: توفى عثمان بن مضعون... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((هي يتيمة، ولا تنكح إلا إذنها)) ج2/13.
وروى البيهقي قال: أخبرنا أبو بكر بن الحارث... عن ابن إسحاق... عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ..... الحديث. ج7/120. وفي المسند بلفظ ((تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها)) ج2/259.

مع اليتيم فله أن يقول اقتران ذوي القربى باليتامى والمساكين قرينة عليه أيضاً، وإنما دعى إلى ذكر القرابة كونهم محرومين من الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن الغنائم أيضاً.

مسألة

خصص أبو حنيفة رحمه الله الصيام في قوله صلى الله عليه وسلم ((لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل)) [1] بالقضاء والنذر فقال أصحابنا قوله. ((لا صيام)) نفي عام لا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلي الشرعي وهو الفرض والتطوع، لكن التطوع غير مراد فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان، أما القضاء والنذر فيجبان بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقاً، بل يجري مجرى النوادر. وهذا فيه نظر إذ ليس ندورهما كندور المكاتبة فيما مر حتى يحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي، وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب والقصر عليه ممتنع وبينهما درجات.

القسم الثالث من الفن الأول

في الأمر والنهي

ولنبدأ بالأمر، وفيه نظرات: <235>

[1] تقدم ذكره.

النظر الأول

في حده: الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.
وقيل طلب الفعل ممن هو دون الأمر.
فإن قيل هل أردتم بالقول القول باللسان أو كلام النفس؟
قلنا: المثبتون للكلام النفسي يريدون به ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة. وهو أمر بذاته، ويتعلق بالمأمور به تعلق القدرة بالمقدور. وينقسم إلى قديم وحادث مثلها، ويدل عليه بالإشارة والرمز والفعل وبالألفاظ، فتسميته الإشارة المعرفة أمراً مجازاً لأنه دليل على الأمر لا نفسه. وأما الألفاظ فمثل قولك أمرتك بكذا، وينقسم إلى إيجاب وندب، ويدل على معنى الأول بنحو أوجبت عليك فإن تركت فأنت معاقب. وعلى الثاني بنحو ندبتك ورغبتك فافعل فإنه خير لك، وهذه الألفاظ أيضاً تسمى أمراً، وكان لفظ الأمر مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيهما، أو هو حقيقة في الأول ومجاز في الثاني، كما أنه مجاز في الإشارة المعرفة، ويجري هذا الخلاف في لفظ الكلامـ وأما المنكرون للكلام النفسي فهم ثلاثة أصناف.

الصنف الأول:

قالوا لا معنى للأمر إلا الحرف والصوت نحو افعل، وإليه زعم البلخي من المعتزلة، ولما رد عليه بأنها قد تصدر لنحو التهديد والإباحة عائد أولاً وقال ذلك جنس آخر، فلما استشعر بضعف معاندته أنصف واعترف.
وفيهم جماعة من الفقهاء قالوا إن نحو افعل ليس أمراً بمجرد صيغته بل مع تجرده عن القرائن الصارفة عنه إلى نحو التهديد، وزعموا أنه لو صدر من نحو النائم لم يكن أمراً للقرينة.
ويعارضه قول من قال <236>

إنه لغير الأمر إلا إذا صرفته قرينة إلى معناه.

الصنف الثالث:

من محققي المعتزلة قالوا إنه لا يكون أمراً إلا بثلاث إرادات.
إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر دون نحو الإباحة. وقال بعض تكفي إرادة المأمور به فقط.
وهذا فاسد من وجوه.
الأول:
إنه يلزم أن يكون نحو ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [1] أمراً لأهل الجنة فتكون دار التكليف وهو خلاف الإجماع.
فإن قيل: قد وجدت إرادة الصيغة وإرادة المأمور به، لكن لم توجد إرادة الدلالة به على الأمر.
قلنا: وهل للأمر حقيقة سوى ما يقوم بالنفس، فإن كان له ذلك فما هو؟ وإن لم يكن فلا معنى لاعتبار هذه الإرادة الثالثة.

الوجه الثاني

أنه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعل مع إرادة الفعل من نفسه أمراً وهو محال بالاتفاق، فإن الآمر هو المقتضي، وآمره لنفسه لا يكون مقتضياً للفعل، بل المقتضي دواعيه وأغراضه.
وهل يشترط أن يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة؟ فيه كلام سبق.
فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به؟ فإن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقني إلا إرادة السقي.<237>

---

[1] سورة ق آية (34).

فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقتران الأمر والإرادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً به مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة له تعالى، أو ينكر وقوعها بإرادة الله، ويقال إنها بخلاف إرادته تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
قلنا: هذه هي التي دعت الأصحاب إلى تميز الأمر عن الإرادة، فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريد فإنه إذا عوتب من السلطان على ضرب عبده وأراد تمهيد العذر له يأمر عبده بحضرته مع إرادة عدم امتثاله، فدل هذا على أنه قد يأمر الشخص بما لا يريده.

النظر الثاني

في صيغته

اختلف في أنه هل يدل صيغة نحو افعل على الأمر بمجرد ذاته إذا تجرد عن القرائن أم لا؟
ومنشأ الخلاف استعماله للوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتأديب والامتنان والإكرام والتهديد والتسخير والإهانة والتسوية والإنذار والدعاء والتمني وكمال القدرة، كما أن صيغة النهي تستعمل للتحريم والكراهة والتحقير وبيان العاقبة والدعاء واليأس والإرشاد، فقال قوم انها مشتركة بين تلك المعاني الخمسة عشر كالعين والقرء، وقوم هو لأقل الدرجات وهو الإباحة، وقوم للندب ويحمل على الوجوب بقرينة، وقوم للوجوب فلا يحمل على ما عداه إلا بقرينة، ولا يكشف الغطاء عن الحقيقة إلا بأن ننظر في مقامين.

المقام الأول

دلالتها على اقتضاء الطاعة، فنقول: قد أبعد من قال إن قوله افعل مشترك بين الإباحة والتهديد والاقتضاء، فإنا ندرك الفرق بين قولهم افعل <238>

ولا تفعل وافعل إن شئت ومعانيها، كما ندرك الفرق بين الماضي والمستقبل والحال ومعانيها وبين الأمر والنهي.
فإن قيل: بم تنكرون على من يحمله على الإباحة؟ لأنها أقل الدرجات فهو متيقن.
قلنا: هذا باطل من وجهين:
أحدهما:
أنه محتمل للتهديد والمنع، فالطريق الذي يعرف أنه لم يوضع للتهديد يعرف أنه لم يوضع للتخيير.
الثاني:
إن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع.
فإنا نقول له: هل تعلم أن مقتضى قوله افعل التخيير بين الفعل والترك؟ فإن قال نعم فقد باهت واخترع وإن قال لا، نقول له فأنت شاك في معناه فيلزمك التوقف، فيحصل من هذا أن قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل، وقوله أبحث لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل يرفع الترجيح.

المقام الثاني

في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد. فإن الواجب والمندوب كل منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه، وكذا ما أرشد إليه، إلا أن ترجيح الفعل على الترك فيه لمصلحة العبد في الدنيا، وفي الندب لمصلحته في الآخرة، وفي الوجوب لنجاته فيها.
وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب، وقوم للندب، وقوم يتوقف فيه. <239>

ثم منهم من قال: هو مشترك، ومنهم من قال: لا ندري أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الآخر مجازاً.
والمختار الوقف، لأن الدليل القاطع على وضعه لأحدهما أما يعرف عن عقل ضرورة، أو نظراً، أو عن نقل ولا مجال للعقل في اللغات، والنقل إما متواتر أو آحاد، ولا حجة في الآحاد.
والتواتر إما بالنقل عن أهل اللغة عند الوضع أو بعده أنهم صرحوا بوضعه له، وإما بالنقل عن الشارع الأخبار عنهم بذلك أو تصديق من ادعى ذلك، وإما بالنقل عن أهل الإجماع، وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل، ودعوى شيء من تلك الطرق في قوله افعل أو أمرتك بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا غير ممكن، فوجب التوقف فيه، وكذلك قصد دلالة الأمر على الفور أو التراخي أو على المرة أو التكرار يعرف بمثل هذا، وكذلك التوقف في صيغة العموم عمن توقف فيها. وهنا ثلاثة أسئلة:
الأول:
إن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتهديد من مقتضى اللفظ، مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل.
والجواب أن ما يعرف باستقراء اللغة أقوى مما يعرف بالنقل الصريح، ونحن كما عرفنا أن الأسد وضع لسبع، كذلك نعرف ونميز صيغة الأمر والنهي والتخيير تمييز الماضي والحال والمستقبل.
ولسنا نشك فيها، وليس تميز الوجوب عن الندب كذلك.
الثاني:
أنه ينقلب عليكم في الوقف، فإن الوقف فيها غير منقول عن العرب، فَلِمَ توقفتم؟
والجواب لسنا نقول التوقف مذهب. <240>

لكن نقول أنهم أطلقوا الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى، ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما، فسبيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به.
الثالث:
قولهم إن هذا ينقلب عليكم في القول باشتراكها.
والجواب من وجهين:
الأول:
إنَّا لسنا نقول إنه مشترك، بل يتوقف هنا أيضاً، إذ لا ندري هل هو مشترك أو وضع لأحدهما حقيقة واستعمل في الآخر مجازاً.
الثاني:
إنَّا نقول إنه مشترك، بدليل أنهما لما أطلقوه على معنيين بدون الإيقاف على وضعه لأحدهما علمنا أنه مشترك.
وللذاهبين إلى أنه للندب شبه.

الشبهة الأولى:

إنه لابد من تنزيل اِفعل على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل وأنه خير من الترك، وهذا معلوم، وأما لزوم العقاب على تركه فغير معلوم.
وهذا فاسد من وجوده.
الأول:
إنه هذا استدلال، ولا مدخل له في اللغة.
الثاني:
إنه لو وجب التنزيل على الأقل لوجب تنزيله على الإباحة، إذ هو <241>

الأقل، وأما أن الفعل خير من الترك فليس بمعلوم، كلزوم العقاب عليه.
الثالث:
أن ما ذكروه إنما يستقيم إن لو كان الواجب ندباً وزيادة. فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الأصل، وليس كذلك، بل يدخل في حد الندب جواز تركه، فهل تعلمون أن المقول فيه افعل يجوز تركه أم لا؟
فإن لم تعلموه فقد شككتم في كونه ندباً، وإن علمتموه، فمن أين؟ واللفظ لا يدل على لزوم الإثم بالترك، فلا يدل على سقوطه به أيضاً.
فإن قيل: لا معنى لجواز تركه، إلا أنه لا حرج عليه في فعل، وذلك كان معلوماً قبل ورود السمع، فلا حاجة إلى تعرفيه، بخلاف لزوم الإثم.
قلنا: لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الأمر حكم، فإنه معيَّن للوجوب عند قوم، فلا أقل من الاحتمال، وإذا احتمل حصل الشك في كونه ندباً، فلا وجه إلا التوقف.

الشبهة الثانية

التمسك بقوله عليه السلام ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا)) [1]. <242>

---

[1] روى النسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)) ج5/110.
وروى الامام احمد من غير الطريق الذي ذكره النسائي (ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما امرتكم فأتوا منه ما استطعتم) ج 2/247. و(فاذا نهيتكم عن الشيء فاجتنبوه، واذا امرتكم بالشيء فآتوا منه ما استطعتم) ج 2/258. ومن حديث طويل رواه الإمام أحمد عن عبد الرزاق: ((فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتمروا ما استطعتم)). ج 2/313. ورواه في مواطن أخرى من المسند. وروى الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ قال رسول صلى الله عليه وسلم ((فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)). ج9/111 بهامش النووي. وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((دعوني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلك سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)) ج13/219، 220. من طريق أبي الزناد، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: فتشاغل بعض شراح الأربعين - أي النووية – بمناسبة تقديم النهي على ما عداه، ولم يعلم أن ذلك من تصرف الرواة، وأن اللفظ الذي أورده البخاري هنا أرجح من حيث الصناعة الحديثية، لأنهما – أي البخاري ومسلم – اتفقا على إخراج طريق أي الزناد دون طريق الزهري وإن كان سند الزهري مما عدا أصح الأسانيد، فإن سند أبي الزناد أيضاً مما عد فيها، فاستويا وزاده رواية أبي الزناد اتفاق الشيخين، ج13/221 فتح الباري. وانظر صحيح مسلم

حيث فوض الأمر إلى استطاعتنا، وجزم في النهي بطلب الانتهاء.
قلنا: هذا اعتراف بأنه ليس للندب من جهة اللغة والوضع، واستدلال بالشرع، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالته، فكيف ولا دلالة له، إذ لم يقل فافعلوا ما شئتم، بل قال ((ما استطعتم))، وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة.
وأما قوله ((فانتهوا)) كيف دل على وجوب الانتهاء؟ مع أن صيغته محتمل للندب.
وللذاهبين إلى أنه للوجوب شبه. <243>

ج15/109 بهامش النووي.

الأولى:
قولهم إن المأمور يفهم في اللغة والشرع وجوب المأمور به، ولذا فهم وجوب الصلاة وسائر العبادات ووجوب السجود لآدم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا لِآَدَمَ﴾[1].
قلنا: كله نفس الدعوى، وليس شيء منه مسلَّماً، بل كل ذلك علم بالقرائن.
الثانية:
إن الإيجاب من المهمات في المحاورات، فلو لم يكن قولهم افعل عبارة عنه لم يكن له اسم، ومحال على العرب إهمال ذلك.
قلنا: يقابل هذا أن الندب أمر مهم، فليكن افعل عبارة عنه، فإن زعموا أنه يكتفي فيه بندبت ورغبت.
قلنا: ويكتفي في الإيجاب بأوجبت وألزمت.
فإن زعموا أنها صيغة إخبار لا إنشاء عورضوا بمثله في الندب، ثم يبطل عليهم بصيغ العقود، إذا ليس لي إلا صيغة الإخبار كبعت وزوجت، وقد جعلها الشرع إنشاءً.
الثالثة:
ان افعل إما أن يفيد المنع أو التخير أو الدعاء، فإذا بطل الأولان تعين الآخر.
قلنا: بقي قسم رابع، وهو أن لا يفيد شيئاً منها إلا بقرينة.
فإن قيل: لا تفعل يفيد التحريم فينبغي أن يفيد افعل الإيجاب.
قلنا: هذا نقل عن الشافعي رحمه الله. <244>

---
[1] سورة البقرة آية (34).

والمختار أن لا تفعل متردد بين التنزيه والتحريم، كما أن افعل متردد بين الإيجاب والندب.
ولو صح ذلك [1] لما جاز قياس الأمر عليه، إذ لا تثبت اللغة بالقياس.
الرابعة:
إنه يدل الكتاب على إفادته الإيجاب. قال تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [2] ثم قال ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾ [3].
وهذا لا حجة فيه، لأن الخلاف في قوله ﴿أَطِيعُوا﴾ وهو يحتمل الإيجاب والندب.
وقوله ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾إن كان معناه التهديد، فهو دليل على أنه أراد بقوله ﴿أَطِيعُوا﴾ الطاعة في أصل الإيمان، وهو على الوجوب بالاتفاق.
وغاية هذا اللفظ عموم، فنخصه بالأوامر التي هي على الواجب بقرينة ذلك، وكذلك الكلام في نحوه.
الخامسة:
تمسكهم بقوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [4] الآية.
قلنا: تدعون أنه نص في كل أمر أو عام، ولا سبيل إلى دعوى النَّص، وإن ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم، ونتوقف في صيغته، أو <245>

---
[1] أي أن لا تفعل للتحريم.
[2] سورة النور آية (54).
[3] سورة النور آية (54).
[4] سورة النور آية (63).

نخصصه بالأمر بالدخول في دينه، بدليل أن ندبه أمره، ومن خالفه لا يتعرض للعقاب.
ثم نقول: هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة، أي يؤتى به على وجهه إن واجباً فواجباً وإن ندباً فندباً، والكلام في صيغة الإيجاب لا في صيغة الموافقة والمخالفة.
السادسة:
تمسكهم بإخبار آحاد، ولو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الأصل، فكيف وليس شيء منها صريحاً؟
السابعة:
إنه لم تزل الأمة في الإعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأمر والنواهي.
والجواب أن هذا وضع وتقوَّل عليهم ونسبته لهم إلى الخطأ، وبجب تنزيههم عنه.
نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنُّوا أن ظاهر الأمر الوجوب والنهي التحريم، وإنما فهم المحصلون ذلك وهم الأقلُّون من القرائن والأدلة.

مسألة

اختلف في الأمر بالشيء الوارد بعد الحظر... فقال قوم: لا تأثير لتقدم الحظر أصلاً، وقوم وروده هناك قرينة تصرفه إلى الإباحة.
والمختار أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلَّق الأمر بزوالها، فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط.

أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لها ولا الأمر معلَّقاً بزوالها، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة، ويكون هذا قرينة تزيح [1] احتمال الإباحة وإن لم تعيِّنه، إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع، أما إذا لم ترد صيغة افعل، كأن قال: فإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة، لأنه عرف في هذه الصورة.
وقوله: أمرتكم بكذا يضاهي صيغة افعل في جميع المواضع، إلا في هذه الصورة وما يقرب منها.

النظر الثالث

في موجب الأمر ومقتضاه من حيث الفور والتراخي والتكرار وغيره

مسألة

قوله صم، يتردد بين الفور والتراخي وبين المرة واستغراق العمر.
وقال قوم: هو للمرة، ويحتمل التكرار، وقوم: هو للتكرار.
والمختار أن المرة الواحدة معلومة وبراءة الذمة بها مختلف، واللفظ بوضعه ليس يدل على نفي الزيادة ولا إثباتها، وقياس مذهب الواقفة التوقف، لتردد اللفظ كتردده بين الوجوب والندب.
ولكني أقول: ليس هذا تردداً في نفس اللفظ، كتردد اللفظ المشترك بين معانيه، بل اللفظ خال عن التعرض لكمية العدد، ويحتمل الاتهام بيان كميته. <247>

---

[1] أي تبعد احتمال الإباحة وإن لم تعين الندب.

كما أن قوله أُقتل فقط ناقص من حيث عدم ذكر المقتول، وإتمامه ببيانه.
فإن قيل: فرق بين صم وأقتل، فإن أقتل لا يمكن امتثاله، وصم ممكن الامتثال.
قلنا: لا فرق بينهما، لأنه يمتثل أقتل بقتل شخص ما، كما يمتثل صم بصيام يوم ما، فيكون أقتل في قوة أقتل شخصاً، لأن الشخص من ضرورة القتل، كما أن اليوم من ضرورة الصوم. فيحصل من هذا أنه تبرأ ذمة المأمور بالمرة، لأن وجوبها معلوم، والزيادة عليها لا دليل على وجوبها، ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال: والله لأصومنَّ بَرَّ بيوم واحد.
فإن قيل: فلو فسَّر التكرار بصوم العمر فهل فسَّره بمحتمل أو كان ذلك إلحاق زيادة؟ كما لو قال أردت بقولي صم صم يوم السبت، وبقولي أقتل زيداً، إذ لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتجوز والتنصيص. قلنا: هذا فيه نظر، والأظهر أنه إن فسره بعدد مخصوص كعشرة، فهو إتمام بزيادة، وإن فسره باستغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه، وكأنها شيء منفرد، إذ له حد وحقيقة واحدة، فهو واحد بالنوع، كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد، فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بياناً للمراد لا استئنافاً بزيادة.
وللمخالفين شُبه.
الأولى:
أنه كما يعم اقتلوا المشركين كل مشرك، فليعمَّ صم كل زمان.
قلنا: لو سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيراً له، بل نظيره صم الأيام. <248>

أما مجرد صُم فلا تعرض فيه للزمان لا بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضروراته كالمكان، ولا يجب عمومها.
الثانية:
أن الأمر كالنهي، ومقتضى النهي الترك أبداً، فليكن مقتضى الأمر الفعل كذلك.
وتحقيقه أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقوله تحرك ولا تسكن واحد، ولو قال لا تسكن لزمت الحركة دائماً، فينبغي أنه لو قال تحرَّكَ لزمت الحركة دائماً.
قلنا: لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وإن سلَّمنا فعموم النهي تابع لعموم الأمر، ولو قال تحرك مرة واحدة، كان السكون المنهي عنه مقصوراً على مرة وقوله تحرك كقوله تحرك مرة واحدة كما سبق.
وأما قياس الأمر على النهي فباطل من وجوه.
الأول:
إن القياس في اللغات باطل.
الثاني: إنا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء دائماً بمجرد اللفظ. بل لو قيل للصائم: لا تصم، يجوز أن يقول تنهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم، فيستفسر، بل التصريح أن يقول: لا تصم أبداً أو لا تصم يوماً واحداً، ولا يغنيهم عن هذا حملُ المناهي الشرعية على الدوام، فإن هذا القائل يقول: عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً بطلب الكف على الدوام، لا بمجرد النهي.
الثالث:
إنا نعلم أن الأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً، والنهي <249>

يدل على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم.
والوجود المطلق لا يعم، إذ ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة لم ينتف مطلقاً.
الرابع:
أنه لو حمل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها، وحمل النهي على التكرار لا يفضي إليه.
وهذا فاسد. لأنه تفسير للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذر.
الخامس:
أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، ويجب الكف عن القبيح كله، والأمر يقتضي الحُسْن، ولا يجب الإتيان بالحَسَن كلِّه.
وهذا أيضاً فاسد، إذ الأمر والنهي اللغويان لا يدلان على الحسن والقبح فإن العرب تسمي الأمر بالقبيح أمراً، والنهي عن الحَسَن نهياً.
وكذا الشرعيان، فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذات الشيء، بل الحَسَنُ ما أمر به والقبيح ما نهي عنه، فيكونان تابعين للأمر والنهي، لا علة ولا متبوعاً.
الثالثة:
أن أوامر الشرع حملت التكرار، فتدل على أنه موضوع له.
قلنا: وقد حمل في الحج على الاتحاد، فليدل على أنه موضوع له، فإن كان الاتحاد بدليل فكذلك التكرار بدليل لا بمجرد الأمر.
وقد أجاب قوم بأن القرينة أضافتها إلى أسلوب وشرط، وكل ما أضيف إلى شرط وتكرر الشرط تكرر وجوبه. <250>

مسألة

اختلف في الأمر المضاف إلى شرط، فقال قوم: لا أثر للإضافة، وقوم يتكرر بتكرره.
والمختار الأول، لأن قوله: أضربه أمر، ولا يقتضي التكرار.
فزيادة إن كان قائماً لا يقتضيه أيضاً، بل لا يفيد إلا اختصاص الضرب الذي أفاده الإطلاق بحالة القيام.
ولهم شبهتان:
الأولى:
إن الحكم يتكرر بتكرر العلة، والشرط كالعلة.
قلنا: العلة إن كانت عقلية، فهي موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها بدون المعلول، أو شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافته إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى، وهو التعبد بالقياس.
الثانية:
إن أوامر الشرع تكرر بتكرر الأسباب.
قلنا: ليس ذلك بمجرد اللغة ومجرد الإضافة، بل بدليل شرعي، ألا ترى أنه لا يتكرر الحج بتكرر الاستطاعة؟

مسألة

قال قوم: مطلق الأمر يقتضي الفور، وقوم: لا يقتضيه، وتوقف قوم، فمنهم من قال: التوقف في المؤخر هل هو ممتثل أم لا؟ وأما المبادر فممتثل قطعاً، ومنهم من غلا وقال: يتوقف في المبادر أيضاً.
والمختار أنه لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار والتأخير.
وندل على بطلان الوقف أولاً فنقول: للمتوقف هل المبادر ممتثل <251>

أم لا؟ فإن توقف فقد خالف إجماع من قبله على أن المسارع ممتثل، ومخالفة الإجماع باطل.
ومتى بطل التوقف فيه فلا معنى للتوقف في المؤخر، فإن قول الأمر لأحد: اغسل هذا الثوب، لا يقتضي إلا طلب الغسل، والزمان والمكان من ضرورته، كالسوط والسيف في الضرب، فكما لا يقتضي الأمر به مضروباً مخصوصاً ولا سوطاً ومكاناً فكذلك الزمان، لأن اللافظ ساكت عنه.
وتحقيقه أن مدعي الفور متحكم ويحتاج إلى النقل عن أهل اللغة، ولا سبيل إلى نقل ذلك، لا تواتر ولا آحاداً. ولهم شبهتان:
الأولى:
أن الأمر للوجوب، وتجويز التأخير ينافيه. قلنا: لا نسلم أن الأمر للوجوب، ولو سلمنا ذلك فالتوسع لا ينافيه كما بيَّناه في القطب الأول.
الثانية:
إن الأمر يقتضي وجوب الفعل واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال، ثم الأولان على الفور، فليكن الفعل كذلك. قلنا: القياس في اللغات باطل، ثم هو منقوض بقوله افعل أي وقت شئت، فإن الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل، ثم نقول: وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له لا بمجرد الصيغة.

مسألة

مذهب بعض الفقهاء أن الأمر بعبادة يقتضي قضائها إذا فاتت في وقتها، ومذهب المحصلين أنه لا يقتضيه. فإن تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات والزكاة بالمستحقين، وجميع <252>

ذلك تقييد للمأمور بصفة، فلا يتناول الأمر ما عرى عنها.
فإن قيل: الوقت للعبادة كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل لا تسقط العبادة الواجبة بانقضاء المدة. قلنا: مثال الأجل الحول في الزكاة، لا جرم لا تسقط الزكاة بانقضائه، وأما الوقت فقد صار وصفاً للواجب، ومن وجب عليه شيء مقيد بصفة إذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلاً، نعم يجب القضاء شرعاً بنص. كقوله عليه السلام ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)) [1] أو بقياس كقياس الصوم المنسي على الصلاة المنسية.

مسألة

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي إجزاء المأمور به إذا امتثل، وقال بعض المتكلمين لا يقتضيه لكن لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة وامتثالاً، بل بمعنى أنه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، بدليل أن من ظن أنه متطهر وصلى فبان حدثه، فإنه مطيع متقرب، ويلزمه القضاء، فلا يمكن إنكار كونه مأموراً ولا ممتثلاً ولا مأموراً بالقضاء، هذا.
والصواب عندنا أن نقول: إذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدد، وإنه مثل الواجب الأول، فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد الامتثال، ولكن ذلك المثل إنما يسمى قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها.
وحينئذ نقول الأمر يدل على إجزاء المأمور به إذا أدى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل، وأما إن تطرق إليه خلل كما في الصلاة على غير الطهارة، فلا يدل الأمر على اجزائه بمعنى منع إيجاب القضاء.
فإن قيل من ظن أنه متطهر هل هو مأمور بالصلاة في تلك الحالة أو <253>

---

[1] مرَّ ذكر الحديث.

بالطهاة فالصلاة؟ فإن كان مأموراً بالطهارة وهو قد نجز الصلاة فهو عاص، أو بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل، فبم يعقل إيجاب القضاء؟

قلنا: هو مأمور بالصلاة مع الخلل، بضرورة نسيانه ثم يؤمر بالقضاء لتداركه، أما إذا لم يكن الخلل لا عن قصد ولا عن نسيان، فلا تدارك، فلا يعقل إيجاب قضائه، وهو المعنى بأجزائه.

مسألة

الأمر بالنهي بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء ما لم يدل عليه دليل، مثلاً قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [1] لا يدل على وجوب الأداء على الأمة، وربما ظن ظان أنه يدل عليه، وليس كذلك، لكن دل الشرع على أن أمر النبي عليه السلام واجب الطاعة، ولذا يجب عليهم الأداء.

وبهذا يعرف أن قوله صلى الله عليه وسلم لأولياء الصبيان ((مروهم بالصلاة لسبع)) [2] ليس خطاباً منه مع الصبيان، ولا

---

[1] سورة التوبة آية (103).

[2] وجه التطبيق أن الآية الشريفة في معنى الأمر للرسول بالأمر للأمة بأداء الصدقة من أموالهم، فتبصر.

روى أبو داود عن عبد الملك بن سبرة عن أبيه عن جده – وجده سبرة بن معبد الجهني – رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها)) ج1/270 المختصر للحافظ المنذري.

وروى الترمذي عن عبد الملك: ((علموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين واضربوه عليها ابن عشرة)). قال الترمذي: حديث سبرة بن معبد حسن صحيح ج1/314 بهامش التحفة، وعبد الملك ثقة.

وفي المسند ثنا زيد بن الحباب حدثني عبد الملك.. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إذا بلغ الغلام سبع سنين أمر بالصلاة، فإذا بلغ عشراً ضرب عليها)) في حديثة سبرة بن معبد رضي الله عنه ج 2/404.

وروى أبو داود عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع)) ج 2/270 المختصر للحافظ المنذري. وفيه عمرو بن شعيب وقد تكلم فيه. قال الإمام أحمد: ليس بحجة، وقال مرة: ربما احتججنا به وربما وجس في القلب منه شيء، وله مناكير. وقال ابن معين: ثقة. وقال مرة: ليس بذاك. وقال البخاري: رأيت أحمد بن حنبل وعلى بن عبد الله - أي المديني أحد شيوخ البخاري – والحميدي، وإسحاق بن إبراهيم: يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وقال يحيى بن سعيد القطان: عمرو بن شعيب عندنا واه. تهذيب التهذيب ج 9/48 وما بعدها وسنن أبي داود ج2/102 المختصر للمنذري وعلى العموم فالحديث قد ورد من غير هذا الطريق وبلفظ آخر، فيضم مع

إيجاباً عليه، مع أن الأمر واجب على الأولياء. فإن قيل: فلو قال الله تعالى للنبي أوجبت عليك أن توجب على الأمة كذلك، وقال للأمة أوجبت عليكم خلافه، فما حاصله؟ <254>

بعضها.

وقول الإمام أحمد له مناكير ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني قول الإمام مسلم أن حديث عمرو بن شعيب في الوضوء ((.. فمن زاد على ذلك أو نقص فقد تعدى وظلم، أو ظلم وأساء)). قال: عدَّه الإمام مسلم من جملة ما أنكر عليه. فتح الباري ج1/205.

قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول أوجبت عليكم، لا على حقيقة الإيجاب، وإلا فهو متناقض، بخلاف ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [1] فإن ذلك لا يناقض أمرهم بالمنع.

فإن قيل: ما لا يتم الواجب إلا به واجب، والتسلم [2] لا يتم إلا بالتسليم. <255>

---

[1] سورة التوبة آية (103).

[2] أي التسليم من الرسول لصدقاتهم واجب بموجب قوله تعالى له: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ولا يتم ذلك إلا بالتسليم من قبل الناس، فكيف لا يجب عليهم التسليم، وكيف يجوز منع الله تعالى إياهم عنه حتى يصير محرماً؟

قلنا: لا يجب التسلم، بل يجب الطلب فقط، ثم إن وجب التسليم فذلك يتم بالتسليم المحرم، وإنما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه، لانتفاء علته وحكمه.

مسألة

الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي وجوبه على كل واحد. إلا أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع كقوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [1] فهذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين. فإن قيل: فما حقيقة فرض الكفاية، أهو على الجميع، ثم يسقط بفعل البعض، أو على واحد لا بعينه، أو على من حضر وتعين؟ قلنا: الصحيح منها هو الأول. ويدل عليه أنه لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد ثواب الفرض، وإن امتنعوا عم الحرج الجميع، ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفك عن الإثم.

مسألة

ذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن، والقاضي وجمهور أهل الحق إلى أنه يعلمه.
وكشف ذلك هو أنه إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهما كان مأموراً بأن توجه الأمر عليه، ولا خلاف أنه يتصور أن يقول السيد لعبده صُم غداً، وإن هذا الأمر محقق ناجز في الحال وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى الغد.
ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيد بالشرط أمر ناجز في الحال، بشرط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، وأما إذا كان معلوماً فلا، فإنه لو قال: صُم إن صعدت إلى السماء فليس هذا بأمر، ولو <256>

---

[1] سورة آل عمران آية (104).

قال: صُم إن كان العالم مخلوقاً فهذا أمر، لكنه ليس بمقيد بالشرط، فإن الشرط هو الذي أمكن أن يوجد وإن لا، فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً لوجود الأمر المقيد بالشرط زعموا أن الشرط في أمر الله محال، لعلمه بعواقب الأمور، ونحن نسلم إن جهل المأمول شرط، أما جهل الأمر فليس بشرط، حتى لو علم السيد بقول صادق إن عبده يموت غداً، يتصور أن يأمره بصومه فيثاب على عزمه على الامتثال، ويعاقب على عزمه على الترك.

والمعتزلة أحالوا ذلك وقالوا إذا شهد المكلف هلال رمضان توجه عليه الأمر بحكم قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [1] لكن بناء على ظن البقاء بصفة التكليف، فإذا مات في منتصف الشهر تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول فقط.

ويدل على بطلان مذهبهم.

الأول:

إجماع الأمة قبل ظهور المعتزلة على أن الصبي كما يبلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الإسلام ومنهياً عن المحرمات كالزنا والسرقة والقتل وإن لم يدخل وقت صلاة ولا حضر شخص يمكن قتله أو مال يمكن سرقته، فهذا يعلم نفسه مأموراً منهياً بشرط التمكن، لأنه جاهل بعواقب أمره، وعلمه بأن الله تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

الثاني:

إن الأمة مجمعة على أن من عزم على ترك ما ليس منهياً عنه فليس بمتقرب إلى الله تعالى، ومن عزم على ترك المنهيات وفعل المأمورات فهو <257>

---

[1] سورة البقرة آية (185).

متقرب إليه تعالى وإن احتمل أن لا يكون مأموراً ولا منهياً، لعلم الله تعالى أنه لا يتمكن من الفعل والترك.
الثالث:
الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح ألا بنية الفرضية، ولا يعقل تثبيت نية الفرضية إلا بعد معرفتها، وربما يموت في أثناء الصلاة فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية.
فإن قيل: إن نوى فرضية أربع ركعات، فلو مات بعد فعل ركعتين يعلم أنه لم يكن مجموع الأربع فريضة وهو مجوز للموت، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه؟
قلنا: ليس شاكاً فيه، بل هو قاطع بأن الأربع فرض بشرط البقاء، فالأمر بالشرط أم في الحال، وليس بمعلق، والفرض بالشرط فرض أي أنه مأمور أمر إيجاب، ومن عزم عليه يثاب ثواب من عزم على واجب، وإذا قال السيد لعبده، صُم يوم غد، فهو أمر في الحال بصوم في الغد، لا أنه أمر في الغد، وإذا قال له: أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك كذا فهو موجب في الحال، لكن إيجاباً بالشرط، هكذا ينبغي أن تفهم هذه المسألة.
الرابع:
الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان في أول يوم منه، ولو كان الموت أثناء النهار موجباً عدم الأمر فالموت مجوز فيصير الأمر مشكوكاً فيه، ولا يلزم الشرع بالشك.
فإن قيل: ذلك لأنه إن بقي كان واجباً، والظاهر بقائه، والحاصل في الحال يستصحب، والاستصحاب أصل في الدين، لأنه <
<258

لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها كالصوم فإنه إنما يعلم التمكن بعد انقضاء اليوم، ويكون قد فات.
قلنا: هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال محال.
الخامس:
إن الإجماع منعقد على أن من حبس المصلي من أول الوقت ومنعه منها فهو متعد عاص، فلو كان التكليف يندفع به فقد أحسن إليه، فلم عصى؟
وهذا فيه نظر، لأن عصيانه بسبب أن التصرف في الغير بضبطه ومنعه حرام، ولأن منعه صار سبباً لوجوب القضاء في ذمته، وهو على خطر من فواته.
وللمعتزلة شبه
الأولى:
إن إثبات الأمر بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، وأما تأخير الشرط عن المشروط فهو محال.
قلنا: ليس هذا شرطاً لوجود ذات الأمر وقيامه بالآمر، وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، ولهذا قلنا: الأمر للمعدوم أمر بتقدير الوجود، والأمر للغائب أمر بشرط بلوغه، فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الآمر، بل للزوم تنفيذه. فإن قال قائل: اختلاف قول الشافعي رحمه الله في لزوم الكفارة على من جامع في نهار رمضان، ثم مات قبل الغروب، هل يعود إلى هذا الأصل؟ قلنا: من يقول يتبين بانتفاء الحياة انتفاء الأمر فلا يمكنه إيجاب الكفارة، وأما من ذهب إلى أنه <259>

لا يتبين به انتفائه، فيحتمل منه التردد، إذ يحتمل أن يقول: قد أفساد بالجماع الصوم الواجب عليه، وإفساده يوجب الكفارة، ويحتمل أن يقول الموجب للكفارة إفساد صوم لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب.
فإن قال قائل: لو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض أثناء النهار، هل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟
قلنا: أما على مذهب المعتزلة فلا، وأما عندنا فالأظهر وجوبه، لأن الأمر قائم، والمرخص في الإفطار لم يوجد بعد والميسور لا يسقط بالمعسور.
الثانية:
قولهم إن الأمر طلب فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به، فلو قال السيد لعبده: اصعد إلى السماء لم يكن أمراً، لعجز العبد وعلم الآمر بامتناعه، إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق، وأنتم قد ملتم إلى منعه، وبه يفارق الآمر العالم الجاهل.
والجواب أن هذا لا يصح من المعتزلة، مع إنكارهم كلام النفس. أما عندنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر الإرادة والتشوق، لأن المعاصي عندنا مراده وليس مأموراً بها، كما أن الطاعات مأمور بها، وقد لا تكون مرادة، وإنما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد حيث يكون توطيناً لنفسه على عزم الامتثال لطفاً به في الاستعداد، ويتصور أيضاً من السيد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نقضه قبل الامتثال، وذلك امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، وكل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ، وكل وكالة مقيدة بشرط أن لا يعزل الوكيل، وليس معنى الأمر إلا اقتضاء من هذا الجنس. <260>

القول في النهي
مسألة
اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح وسائر التصرفات المفيدة للأحكام هل يدل على فسادها؟ فذهب الجمهور إلى أنه يدل عليه، وقوم إلى أنه لا يدل عليه مطلقاً، وقوم إلى أنه يدل عليه إن كان نهياً عنه لعينه ولا يدل إن كان نهياً عنه لغيره.
والمختار هو الثاني، وبيانه أن المعنى بفسادها تخلف الأحكام عنها وعدم كونها أسباباً مفيدة، ولو قال الشارع لا تستولد جارية ولدك ولكن ان استولدتها ملكت الجارية، ولا تطلق زوجتك في الحيض ولو طلقتها فيه بانت عنك لم يمتنع ولم يتناقض، وأما لو قال حرمت عليك استيلادها وأبحته لك، أو حرمت عليك طلاق زوجتك في الحيض وأبحته لتناقض، فثبت أن النهي عن الشيء يجتمع مع سببته للأحكام. فكيف يدل على فساده وعدم سببيته لها؟ على أن دلالته عليه إما باللغة أو بالشرع، أما لغة فلا دلالة له عليه، لأن العرب قد تنهى عن الطاعة وتعتقده نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد، وإما شرعاً فلأنه لو قام دليل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن الشارع لعلمنا أنه تصرف من جهة الشرع في اللغة، ووجب قبوله، ولكن أنى ذلك.
وللقائلين بدلالته عليه شبه.
الأولى:
إن المنهي عنه قبيح ومعصية فلا يمكن مشروعاً. قلنا: إن أردتم بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً فذلك محال، ولسنا نقول به، وإن عنيتم كونه علامة للملك أو الحل أو حكم آخر من الأحكام فذلك محل النزع، فلم يستحيل أن يحرم استيلاد جارية الولد ويكون سبباً لملك الجالية، بل لا <261>

يستحيل أن ينهي عن الصلاة في الدار المغصوبة ويكون سبباً لسقوط الغرض.
الثانية:
إن النهي لا يرد من الشارع عن التصرفات إلا لبيان خروجها عن كونها مشروعة ومفيدة للآثار. قلنا: في هذا وقع النزاع، وكم من بيع نهي عنه وبقي سبباً للملك.
الثالثة:
قوله عليه السلام ((كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد)) [1] ((ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردَّ))[1]. قلنا: معنى قولنا ((ردَّ)) أنه غير مقبول طاعة وقربة، ولاشك أن المحرم لا يقع طاعة، وأما أن لا يكون سبباً للحكم فلا.
الرابعة:
قولهم أجمع السلف على الاستدلال بالنواهي على الفساد، ففهموا فساد الربا من قوله تعالى ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [2]. <262>

---

[1] روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)).
قال: رواه عبد الله بن جعفر المخزومي وعبد الواحد بن أبي عون عن سعد بن إبراهيم ج5/231 بهامش الفتح. وقد وصله البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) قال: حدثنا بذلك – أي الحديث – العلاء بن عبد الجبار: حدثنا عبد الله بن جعفر المخزومي عن سعد بن إبراهيم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم: ولفظه ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردَّ)). (62) تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن عميرة.
ووصلها الإمام مسلم في صحيحه من طريق ابن عامر بلفظ ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردَّ)) ورواه بلفظ (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ) ج12/16 من طريق إبراهيم بن سعد ومن هذا الطريق رواه ابن ماجة وبنفس اللفظ ج1/7 رقم 14. ورواه أبو داود بنفس هذا اللفظ ج7/10 المختصر للحافظ المنذري. قال ابن عيسى – وهو محمد – قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((من صنع أمراً على غير أمرنا فهو ردَّ)) ج7/11 المختصر.
ورواه الإمام أحمد من طريق محمد بن جعفر ثنا عبد الله بن جعفر المخزومي أخبرني سعيد بن إبراهيم.. بلفظ مسلم الأول ج6/146 ومن طريق عبد الرحمن ثنا عبد الله بن جعفر عن سعد بن إبراهيم.. بنفس اللفظ ج6/180. ورواه من طريق آخر بلفظ مسلم ((من أحدث...)) ج6/240. ومن طريق حماد بن خالد ثنا عبد الله بن جعفر عن سعد بن إبراهيم ((من عملَ عملاً...)) ج6/256. ومن طريق يعقوب قال: ثنا أبي عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنهما بلفظ ((من أحدث...)) ج6/270 وانظر الدارقطني ج4/225 وما بعدها.
[2] سورة البقرة آية 278.

قلنا: هذا صح من بعض الأمة، أما من الجميع فلا، ولا حجة في قول البعض. نعم يحتج به في المنع والتحريم، أما في الإفساد فلا.

مسألة

والمتفقون على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها اختلفوا في أنه يدل على صحتها؟ فنقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن – رحمهما الله – أنه يدل عليها. فيستدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، فإنه لو استحال لما نهي عنه، كما لا يقال للأعمى لا تبصر.

وهذا فاسد، لأنا بينا أن الأمر بمجرده لا يدل على الاجزاء والصحة، فكيف يدل النهي عليها؟ بل هما يدلان على اقتضاء الفعل والترك أو على الوجوب والتحريم فقط، واللفظ لم يوضع لغة لهذه القضايا الشرعية، ولم ينقل وضعه لها في الشرع لا تواتراً ولا آحاداً، فالمصير إليه تحكم، بل الاستدلال بالنهي على الفساد أقرب من الاستدلال به على الصحة.

فإن قيل: المحال لا ينهى عنه، لأنه كما يقتضي الأمر مأموراً به يمكن امتثاله فكذلك النهي يقتضي منهياً يمكن ارتكابه، فصوم يوم النحر <263>

إذا نهي عنه ينبغي إن يصح ارتكابه ويكون صوماً شرعاً، إذ الأصل في الأسامي الشرعية إن تحمل على موضوع الشرع.
قلنا: الأصل إن الاسم لموضوعه اللغوي إلا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع، وقد وجدنا عرف الشرع في الأوامر، أما في المنهيات فلم يثبت هذا الوضع المغير لعرف اللغة بدليل قوله عليه السلام ((دعي الصلاة أيام إقرائك)) [1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آَبَاؤُكُمْ﴾ [2] وأمثالها من المناهي التي لا تنعقد أصلاً ولم يثبت فيها عرف الشرع وبقيت على أصل وضعها اللغوي، ونقول: إذا تعارض عرف الشرع والوضع، فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهي [3]، ولم ينعقد صومه، وهذا أولى [4] لأن مذهبهم يفضي إلى صرف النهي عن ذات المنهى عنه إلى غيره، فإنه لو كان منهياً عنه استحال أن يكون عبادة منعقدة، ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه، ألا أن يدل الدليل [5] فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة.
فإن قيل: فما قولكم في النهي عن العبادات؟
قلنا: قد بينا أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة، فعليه لا ينعقد صوم النحر إن أُريد بانعقاده كونه قربة، وإذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر، إذ لا يلزم به ما ليس بقربة. <264>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] سورة النساء آية 22.
[3] أي فيحمل المنهي عنه على المعنى اللغوي، حتى يقال: إنه ارتكب بفعله أمراً منهياً عنه ولم ينعقد شرعاً عمله كصومه يوم النحر.
[4] أي وهذا أولى من حمل المنهي عنه على معناه الشرعي، حتى يقال: كيف ينهي عن الحقيقة الشرعية ونضطر إلى صرف النهي عن ذاتها إلى غيره، كذلك إجابة دعوة الله في مسألة صوم يوم النحر.
[5] من ذكرهما. أي على أن النهي عنه لغيره.

فإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟

قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات ركنه أو شرطه، ويعرف فوات الشرط أما بالإجماع كالطهارة وستر العورة في الصلاة، أو بالنص، أو بصيغة النفي كقوله عليه السلام ((لا صلاة إلا بطهور)) [1] و((لا نكاح إلا بشهود)) [2] فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط، وأما بالقياس على منصوص، فكل منهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط يدل على الفساد من حيث الإخلال به، لا من حيث النهي.

فإن قيل: فلو قال قائل: كل نهي رجع إلى عين الشيء فهو دليل الفساد دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟

قلنا: لا فرق بين الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المغصوبة، لأنه إن أمكن أن يقال ليس النهي عن الطلاق لعينه ولا عن الصلاة، بل لوقوعه في حال الحيض ووقوعها في المكان المغصوب أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض، فلا اعتماد إلا على وفات الشرط، ويعرف بدليل يدل عليه، وعلى ارتباط الصحة به، ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يدل عليه لا وضعاً ولا شرعاً كما سبق في المسألة قبل. < 265>

---
[1] تقدم ذكرهما.
[2] تقدم ذكرهما.

القسم الرابع من الفن الأول

في العام والخاص
ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب

المقدمة

في حد العام والخاص ومعناهما.
فاعلم أولاً أن العموم من عوارض [1] الألفاظ لا المعاني والأفعال، فالعام اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً من [2] غير حصر كالرجال والمشركين.
فإن قيل: لم قلتم أن العموم ليس من عوارض المعاني والأفعال، والعطاء فعل وقد يعطي شخص زيداً وعمراً ويقال عمهما بالعطاء والوجود معنى يعمم الجواهر والإعراض؟ قلنا: عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو [3]، وكذلك وجود الجواهر غير وجود الأعراض كما أن وجود السواد غير وجود البياض، فليس الوجود معنى واحداً حاصلاً مشتركاً بينهما وإن كانت حقيقة واحدة في العقل، فقولنا: الرجل له وجود في الاعيان، ووجود في الأذهان ووجود في اللسان، أما وجود في الأعيان فلا عموم له فيها، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، <266>

---

[1] وضبط المقام أن اللفظ إما خاص مطلقاً كزيد أو عام مطلقاً كالمعلوم والمذكور. إذا ما من شيء إلا ويمكن أن يعلم ويذكر، وإما عام بالإضافة كالمؤمنين. فإنه عام للآحاد ومختص بجملتهم. إذ لا يتناول المشركين. ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، فإن المعلوم لا يشمل المجهول أو المذكور لا يشمل المسكوت.
[2] زائد على الأصل ذكر لئلا يختل حد العام بأسماء العدد من حيث الآحاد.
[3] هذا بالنظر إلي المصداق الواقعي، لا بالنظر إلى المفهوم كما سيظهر مما سيأتي.

وإما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته فيها إلى زيد وعمرو وغيرهما واحد، فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، وأما ما في الأذهان من معنى الرجل، فيسمى كلياً من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد مثلاً حقيقة الإنسان، فإذا رأى رجلاً آخر لم يأخذ منه حقيقة أخرى، فكان نسبة ما أخذه قبل إلى عمرو نسبته إلى زيد، وهذا معنى كليته، فلو سمى عاماً بهذا المعنى فلا بأس به.
فإن قيل: فهل يجوز أن يقال. هذا عام مخصوص أو عام خصص.
قلنا: لا، لأن المذاهب ثلاثة. مذهب أرباب الخصوص، ومذهب أرباب العموم، ومذهب الواقفية.
فالأول يقول. لفظ المشركين مثلاً موضوع لا قل الجمع، وهو للخصوص فكيف يقال، إنه عام قد خصص؟
وأما أرباب العموم فيقولون متى أريد بالعام البعض فقد تجوز فيه عن حقيقته ووضعه، ولم يتصرف في حقيقته حتى يقال إنه عام خصص.
وإما الواقفية فيقولون: اللفظ مشترك بين العموم والخصوص، وإنما ينزل على واحد منهما بالقرينة، فإذا أريد به الخصوص فهو خاص وضعاً لا عام مخصوص، وإن أريد به العموم فهو موضوع له لا خاص قد عمم. فإن قيل: فما معنى قولهم خصص فلان عموم تلك الآية مثلاً؟ قلنا: تخصيص العام محال كما سبق، وتأويل ذلك القول إن ذلك الشخص عرف وبين أنه أريد باللفظ العام وضعا الخصوص، فيقال له توسعاً أنه خصص العموم، ويسمى مخصصاً، وإنما هو مخبر عن إرادة المتكلم، لا أنه مخصص بنفسه. <267>

الباب الأول
في أن العموم هل له صيغة لغة

واعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع.

الأول:

ألفاظ الجموع معرفة كالرجال إذا لم يقصد العهد، أو منكرة نحو ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ [1].

الثاني:

من وما الشرطيتان كقوله عليه السلام ((من أحيا أرضاً ميتة فهي له)) [2]. <268>

---

[1] سورة ص آية 62.

[2] رواه أبو داود باب تضمين العارية ج2/145 والترمذي ج2/252 بهامش التحفة بلفظ ((حتى تؤدى)). ورواه ابن ماجة والبيهقي ج6/90 وأحمد ج5/8/12 والدارمي ج2/264 بلفظ ((حتى تؤديه)) وزاد أكثرهم: ثم نسي الحسن فقال: ((هو أمينك لا ضمان عليه)) ورواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد على شرط البخاري – 472 – وليس كذلك لأن الحسن مختلف في سماعه من سمرة. ولهذا قال الترمذي: حسن صحيح، وفي بعض النسخ صحيح. فهو صحيح ولكن ليس على شرط البخاري. والله أعلم.

رواه البخاري في صحيحه معلقاً. وقال عمر رضي الله عنه: ((من أحيا....)) ج5/14 بهامش الفتح وقد وصله الإمام مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: الموطأ – 295 – برواية محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وقد رواه الإمام مالك مرسلاً عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم – 295 – ورواه الترمذي وقال: حسن غريب. وقد روي الترمذي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((من أحيا...)) قال: حسن صحيح، ج 2/299 بهامش التحفة.

وروى هذا الحديث عن وهب عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من أحيا...)) ج3/304 والترمذي ج2/299 بهامش التحفة.

وروي من طريق حماد بن سلمة عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((... فله فيها أجر، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة)) المسند ج3/356.

وروى الدارقطني من طريق عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع الأنصاري أن جابر بن عبد الله أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((.... ما أكلت العافية منها...)) ج2/267 وج3/313. ورواه عن حماد بن أسامة حدثني هشام.... ج3/381.

والحديث المرسل الذي أشار إليه الترمذي رواه أبو داود ج2/81 كتاب الخراج – باب إحياء الموات – ورواه الطبراني من طريق آخر. عن فضالة بن عبيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح ج4/158 مجمع الزوائد، وقد روي هذا الحديث عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

الشرطيتان.

الثالث:

ألفاظ النفي، نحو ما في الدار ديار.

الرابع:

الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام كقوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا﴾ [1]. <269>

---

[1] سورة العصر آية (1-2-3).

الخامس:
الألفاظ المؤكدة: كقولهم كل وجميع وأجمعون وأكتعون.
واختلف الناس فيها على ثلاثة مذاهب.
فقال أرباب الخصوص: إنها موضوعة لأقل الجمع اثنان أو ثلاثة.
وقال أرباب العموم: هي للاستغراق بالوضع، إلا أن يتجوَّز بها عن وضعها.
وقالت الواقفية لم توضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل الجمع داخل فيها لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع.
وهي بالإضافة إلى الاستغراق أو الاقتصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق مشتركة تصلح لكل واحد من الأقسام.
ثم اختلف أرباب العموم في التفصيل في ثلاث مسائل.
الأولى:
الفرق بين المعرف والمنكَّر، فقال الجمهور: لا فرق بين أكرموا الرجال وأكرموا رجالا، وإليه ذهب الجبَّائي. وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين، ولا يدل على الاستغراق وهو الأظهر.
الثانية:
اختلفوا في الجمع المعرف باللام. فقال قوم: هو للاستغراق، وقوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.
الثالثة:
الاسم المفرد المحلى باللام. فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود، وقوم: هو للاستغراق، وقوم: يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس، فهو مشترك.
ومذهب الواقفية أن جميع هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق شيء منها للاستغراق حتى كل وكلّما وأي والذي ومَنْ وما. <270>

واختلفوا في مسألة، فقال قوم منهم: إنما التوقف في العمومات الواردة في الوعد والوعيد.
أما الأمر والنهي فلا، لأنا متعبدون بفهمه، ولو كان مشتركاً لكان مجملاً غير مفهوم.
وهذا فاسد لا يليق بمذهبهم، لأن دليلهم لا يفرِّق بين جنس وجنس، إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض في كل جنس كما تريد الكل.

تنبيه

لا ينبغي أن يقول الواقفية: الوقف في ألفاظ العموم جائز، وفي ما مخرجه العموم واجب. فقد أطلق ذلك الإمام أبو الحسن الأشعري وجماعة، لأن المتوقف لا يسلم أنه لفظ العموم كما لا يسلّم أنه لفظ الخصوص، إلا أن يعني به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم، بل ينبغي أن يقول: التوقف في صيغ الجموع وأدوات الشرط واجب.

القول في أدلة أرباب العموم ونقضها

وهي خمسة:
الدليل الأول:
إن أهل اللغة كما عقلوا الأعداد والأشخاص والأنواع والأجناس ووضعوا لكل اسماً، عقلوا العموم والاستغراق واحتاجوا إليه، فكيف لم يضعوا له صيغة؟
واعترض عليه من أوجه:
الأول:
إن هذا قياس واستدلال في اللغات، واللغة تثبت توقيفاً ونقلاً، لا قياساً واستدلالاً. <271>

الثاني:
إنه لو سلمنا أن ذلك واجب في الحكمة، فمن يسلّم عصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكم في وضعها؟
الثالث:
إن ذلك منقوص، فإن العرب عقلت الماضي والحال والمستقبل، ولم تضع للحال لفظاً مخصوصاً، بل وضعت لفظاً مشتركاً بينه وبين المستقبل.
الرابع:
إنا لا نسلم أنهم لم يضعوا لفظاً كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظاً، وإن كان لفظ العين مشتركاً لم يخرج بذلك عن كونه موضوعاً لها فكذلك صيغ الجموع يصدق أنها موضوعة للعموم، وإن كانت مشتركة بينه وبين الخصوص.
الدليل الثاني:
إنه يحسن أن تقول: اقتلوا المشركين إلا زيداً، ومعنى الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، واعترض بأن للاستثناء فائدتين. إحداهما ما ذكرتم، والثانية إخراج ما لولاه لتوهم وصلح أن يكون داخلاً تحت [1] اللفظ.
الدليل الثالث:
إنه ينبغي أن يكون تأكيد الشيء موافقاً لمعناه، وتأكيد الخصوص غير تأكيد العموم، فيقال: اضرب زيداً نفسه واضرب الرجال كلهم، فدل ذلك على أن الرجال عام، واعترض بأن الخصم يسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً هو أقل الجمع فما زاد، وكيفما كان فلفظ الكلية لائق به.
الدليل الرابع:
أنه لا يصح أن تكون صيغة العموم لأقل الجمع خاصة، ولا أن < 272>

---

[1] أي فلم يتم تقريب دليلكم. لأن المدعى هو أن المستثنى داخل قطعاً في عموم المستثنى منه. والدليل لا ينهض إلا على أعم منه وهو كونه صالحاً للدخول فيه ولو توهماً.

تكون مشتركة بينه وبين العموم، إذ يبقى مجهولاً.
واعترض بجواز الاشتراك، ويعلم قصد الاستغراق ضرورة بقرائن أحوال وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عادته ومقاصده وغير ذلك مما لا يحصى.
ومن جملتها دليل العقل كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1] وتكرير الألفاظ نحو أكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم وكبيرهم شيخهم وثيابهم.
فإن قيل: فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسُّنَّة إن لم يفهموه من اللفظ، وبم عرف الرسول من جبريل، وجبريل من الله تعالى؟
قلنا: أما التابعون فقد عرفوه بقرائن أحوال الصحابة وتكريراتهم وعاداتهم المتكررة.
وأما الصحابة فمن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وإشاراته وتكريراته المختلفة.
وأما الرسول فبإلقاء جبريل وتفهيمه العموم، أو بخلق الله فيه علماً ضرورياً به.
وأما جبريل فإن سمع من الله تعالى بغير واسطة فبخلق الله فيه علماً ضرورياً به، أو رآه في اللوح المحفوظ فبان رآه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها.
الدليل الخامس:
إجماع الصحابة، فإنه بأجْمَعهِم أجْروا ألفاظ الكتاب والسُّنَّة على العموم إلا ما دلل الدليَل على خصوصه، وأنهم كانوا يطلبوا دليل الخصوص لا دليل العموم. <273>

---

[1] سورة البقرة آية (282).

فعملوا بعموم نحو قوله تعالى ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [1]، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [2]، ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ [3]، وقوله عليه السلام ((لا وصية لوارث)) [4]. <274>

---

[1] سورة الإسراء آية (33).
[2] سورة البقرة آية (278).
[3] سورة المائدة آية (95).
[4] رواه الترمذي من طريق إسماعيل بن عياش حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته في حجة الوداع: ((إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث...)) قال: حديث حسن صحيح. بينما قال الحافظ ابن حجر: قال الترمذي: حديث حسن. فتح الباري ج 5/278 وفي إسناده إسماعيل بن عياش وقد قوَّى حديثه عند الشاميين جماعة من الأئمة منهم الإمام أحمد والبخاري. وهذا من روايته عن شرحبيل بن مسلم وهو شامي ثقة وصرح في روايته بالتحديث عن الترمذي. فتح الباري ج5/278. بينما نقل البيهقي خلاف هذا ج6/264 والصحيح ما قاله ابن حجر.
ورواه الإمام أحمد ج5/267 وأبو داود ج4/150 المختصر للحافظ المنذري والبيهقي ج6/264 وابن ماجة ج2/905.
ورواه الإمام أحمد من طرق أخرى: ثنا عبد الرزاق أنا سفيان عن ليث عن شهر بن حوشب قال: أخبرني من سمع النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن أبي ليلى أنه سمع عمرو بن خارجة فال ليث في حديثه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((.... لا وصية لوارث)) ج 4/186. والدارمي: مسلم ثنا هشام الدستوائي ثنا قتادة عن شهر عن عبد الرحمن بن غنم، ج2/419. وفي المسند أيضاً بلفظ آخر ((..... لا تجوز لوارث وصية)) ج4/187 – 238 – 239. ورواه عبد الرزاق عن مطر الوراق عن شهر... ج9/70 ورواه الشافعي في الأم: أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال.. ج4/27 وبنفس الإسناد رواه أيضاً ج4/36 ثم قال: ورأيت متظاهراً عند عامة من لقيت من أهل العلم بالمغازي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبته عام الفتح – لا وصية لوارث – ولم أر بين الناس في ذلك اختلافاً.
وقد ذهب ابن حزم إلى أن هذا المتن متواتراً. المحلى ج9/316.

و((لا يرث القاتل)) [1]و((لا يقتل والد بولده)) [2].
و((لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها)) [3] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي فهموا عمومها. <275>

---

[1] روى الترمذي بلفظ ((القاتل لا يرث)). قال المباركفوري: أخرجه النسائي في السنن الكبرى ج3/184 تحفة الأحوذي. ورواه الدارقطني عن النسائي ج4/96 بنفس الطريق الذي أخرجه الترمذي والذي قال عنه: لا يصح لا نعرفه إلا من هذا الوجه.
ورواه ابن ماجة 2/883 باب القاتل لا يرث والحديث فيه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة المدني. قال الذهبي: ولم أر أحداً مشاه – ميزان الاعتدال 1/193. وانظر الكلام عنه ج1/240 تهذيب التهذيب وقد أخرج البيهقي مراسيل قال عنها: جيدة يقوي بعضها بعضاً وروى أيضاً أن رجلاً رمى بحجر فأصاب أمه فماتت من ذلك فأراد نصيبه من ميراثها، فقال له أخوته: لا حق لك. فارتفعوا إلى علي رضي الله عنه، فقال له علي: حظك من ميراثها الحجر.
وأغرمه الدية ولم يعطه من ميراثها شيئاً. وعن جابر بن يزيد قال: أيما رجل قتل رجلاً أو امرأة عمداً أو خطأً ممن يرث فلا ميراث له منهما وأيما امرأة قتلت رجلاً أو امرأة عمداً أو خطأً فلا ميراث لها... ج 6/219، 220 وانظر كذلك الدارقطني ج4/96 وما بعدها.
[2] روى الترمذي: حدثنا أبو سعيد الأشبح ثنا أبو خالد عن حجاج بن أرطأة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا يقاد الوالد بالولد)) ج2/307 بهامش التحفة. وفيه حجاج بن أرطأة وقد تكلم فيه. وقال ابن حبان: تركه المباركة وابن مهدي ويحيى القطان وابن معين وأحمد. قرأت بخط الذهبي: هذا القول فيه مجازفة، وأكثر ما نقم عليه التدليس وكان فيه نية لا يليق بأهل العلم. اهـ. تهذيب ج1/196 وما بعدها ورواه ابن ماجة – الديات باب لا يقتل الوالد بولده ج2/195.
وروى الإمام أحمد عن مجاهد قصة رجل حذف ابناً له بسيف فقتله فرفع ذلك إلى عمر رضي الله عنه فقال: لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا يقاد الوالد بولده)) لقتلتك قبل أن تبرح ج1/16. ورواه البيقهي... قال: زاد أبو عبد الله في روايته قال الشافعي: وقد حفظت عن عدد من أهل العلم لقيتهم أن لا يقتل الوالد بالولد وبذلك أقول: قال: هذا الحديث منقطع فأكده الشافعي بأن عدداً من أهل العلم يقول به وقد روي موصولاً ج8/38 ورواه عن محمد بن عجلان ورواها الإمام أحمد ج1/49 وروى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما: عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاووس ج 2/37 بهامش التحفة.
والدارمي ج2/190 وابن ماجة ج2/195 ((لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل الوالد بالولد)) قال الترمذي: حديث لا نعرفه بهذا الإسناد إلا من حديث إسماعيل بن مسلم، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل

أحدهما:
إِنَّ هذا إِنْ صح من بعض الأمة فلم يصح من جميعها، ولا يستبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم، لسبقه إلى أكثر الأفهام، ولكن لا يسلم ذلك على كافة الصحابة. <276>

حفظه. وهذا الحديث قد توبع: تابعه سعيد بن بشير وعبيد الله بن الحسن العنبري. الأول أخرجه الحاكم في المستدرك عنه عن عمرو به وسكت. المستدرك ج4/369. الثاني أخرجه البيهقي عن عمرو به ج 8/39 وروى الإمام أحمد عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يقاد والد من ولده...)) ج 1/22 وفيه ابن لهيعة. وقال الحافظ ابن حجر عن حديث عمر المتقدم: وصحح البيهقي سنده لأن رواته ثقات. ج4/16 تلخيص الخبير.

[3] رواه الإمام مسلم بلفظ ((لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)) ج9/191 بهامش النووي وابن ماجة ج1/621 رقم 1929 وإمام أحمد ج2/432، 474، 489، 508.
والبيهقي ج7/166. والترمذي ج2/188-189 بهامش تحفة الأحوذي. قال الترمذي: حديث ابن عباس وأبي هريرة حسن صحيح. قال: وسألت محمد عن هذا فقال: صحيح. وللحديث طرق: عن أبي قبيصة بن ذؤيب أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: ((نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها والمرأة على خالتها)) البخاري ج9/139 بهامش الفتح، ومسلم 9/191 بهامش النووي، وأبو داود ج2/303، والبيهقي 7/165 والنسائي ج6/96. ومن طريق الشعبي رواه البخاري معلقاً ج9/138 ووصله أبو داود ج2/303 رقم 2065 والبيهقي 7/166 ورواه النسائي ج6/98. ومن طريق محمد بن سيرين رواه الإمام مسلم ج9/191.

الثاني:
إنه لو نقل ما ذكروه عن جملة الصحابة فلم ينقل عنهم قولهم تواتراً إذا حكمنا في هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ من غير قرينة، فلعل بعضهم قضى بعموم اللفظ مع قرينة مسوِّية بين المراد باللفظ وبين بقية المسميات.

شبه أرباب الخصوص

ذهب قوم إلى أن نحو لفظ الفقراء والمساكين ينزل على أقل الجمع.
واستدلوا بأنه القدر المتيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك.
وهذا استدلال فاسد، لأن كون هذا القدر متيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة، والخلاف إنما هو فيه، فإن الثلاثة مستيقنة من العشرة، ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي، وكون ارتفاع الحرج معلوماً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب. <277>

ثم نقول: هذا متناقض، لأن قولهم: إن أقل الجمع هو المفهوم فقط يناقض قولهم، والباقي مشكوك فيه، لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة. فإن الخلاف إنما هو في الباقي وأخطئوا في قولهم: إن أقل الجمع هو المفهوم فقط.

<شبه أرباب الوقف>

ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين، ولهم شُبه ثلاث.

الأولى:

إن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلوا أما أن تعرف بعقل أو نقل عن أهل اللغة أو الشارع آحاداً أو تواتراً، والآحاد لا حجة فيها، والتواتر لا يمكن دعواه، فإنه لو كان لأفاد علماً ضرورياً، والعقل لا مدخل له في اللغات.

واعتراض بأن هذا مطالبة بالدليل وليس بدليل، ومُسلَّم أنه إن لم يدل دليل فلا سبيل إلى القول به، وسنذكر وجه الدليل عليه إن شاء الله تعالى.

الثانية:

إنه لما استعملت العرب لفظ العين واللون في المعاني المتعددة استعمالاً واحداً متشابهاً قضينا بأن كلا مشترك، فمن ادعى أنه حقيقة في أحدها مجاز في الباقي فهو متحكم، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالها في الخصوص أكثر، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن زعم عكسه، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك. <278>

واعترض بأن هذا يرجع أيضاً إلى المطالبة بالدليل، وليس بدليل لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل المشترك، ولم تقيموا دليلاً، على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة، بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.
الثالثة:
قولهم: أنه كما يحسن الاستفهام في افعل أنه للوجوب أو الندب يحسن في صيغ الجمع أنه أُريد به البعض أو الكل، فدل ذلك على أنها مشتركة بينها.
قلنا: والمجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه أو يحسن، والقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم، ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام.

الطريق المختار عندنا في إثبات العموم

واعلم أن هذا لنظر لا يختص بلغة دون أخرى، بل هو جارٍ في جميعها.
ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوطه عمَّن أطاع، ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة.
فهذه أمور أربعة تدل على الغرض.
أما بيان الأول:
فهو أن السيد إذا قال لعبده: من دخل داري اليوم فأعطه درهماً، فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه، فإن عاتبه في إعطائه <279>

واحداً منهم وقال: إنما أردت الطوال وهو قصير، واعتذر العبد وقال: ما أمرتني بإعطاء الطوال، بل بإعطاء من دخل.
فالعقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد مقبولاً موجَّهاً. ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال: لِمَ لم تعطه؟ فقال العبد: لأن هذا العبد طويل، وكان لفظك عامَّاً فقلت: لعلك أردت القصار كان الأمر بالعكس. وهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي.
وأما بيان الثاني:
فهو أنه إذا قال: ما رأيت اليوم أحداً، وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفاً منقوضاً، وإن اعتذر بأنه أراد أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً، وهذه كصيغ الجمع، فإن النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم. ولذلك عاتب الله تعالى بقوله ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [1] على من قال: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [2].
ولو لم يكن قوله عامَّاً لما ورد النقض عليه من الله سبحانه.
وأما بيان الثالث:
فهو أنه إذا قال الرجل: أعتقت عبيد ومات عقبه، جاز لمن سمعه أن يزوج من أبي عبيده شاء بغير رضا الورثة.
وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر.
فإن قيل: إن سلم لكم ما ذكرتموه فإنما يسلم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ. <280>

---

[1] سورة الأنعام آية (91).
[2] سورة الأنعام آية (91).

قلنا: كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق.
فإن قيل: إذا قال السيد لعبده، من دخل داري فأعطه درهماً، فيحسن أن يقول له: ولو كان كافراً فاسقاً، فربما يقول: نعم، وربما يقول: لا. فلو عم اللفظ فلم حسن الاستفهام؟
قلنا: إنما حسن السؤال عن الكافر والفاسق لأنه يفهم من الإعطاء والإكرام، ويعلم من عادته أنه لا يكرم الفاسق، فلتوهم هذه القرينة المخصصة حسن السؤال، ولذلك لم يحسن في سائر الصفات.
فإن قيل: فقد فرضتم الكلام في إدارة الشرط، وقد قال بعمومه من أنكر سائر العمومات، فما الدليل في سائر الصور؟
قلنا: هذا يجري في من وما ومتى وحيث وأي وقت وأي شخص ونظائره، ويجري أيضاً في النكرة المنفية، وكذا في قولهم كل وجميع وأجمعين، بل هو أظهر، وهو النوع الثالث، وكذلك في النوع الرابع وهي صيغ الجمع، إلا في المجموع المبنية للتقليل مما على وزن أفعال وافعل وافعلة وفعلة، وقد قال سيبويه: هذه للتقليل. وما عداها للتكثير، وقيل أيضاً: جمع السلامة للتقليل، وهذا بعيد لاسيما في ما ليس فيه جمع مبني للتكثير، وأما النوع الخامس، وهو الاسم المفرد المحلى باللام، فهذا فيه نظر، وقد اختلف فيه، والصحيح التفصيل. وهو أنه إن تميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتاء كالتمر والتمرة، فمتى عرى عن الهاء فهو للاستغراق وإن لم يتميز بها، فإن لم يتميز واحدة بقيد الواحدة أيضاً كالذهب فهو للاستغراق كما مر، وإن تميز بها كالدينار والرجل حيث يقال: دينار واحد ورجل واحد، فهذا يشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعريف فقط، وأما العموم في قولهم: الدينار أفضل من <281>

الدرهم، فيعرف بقرينة التسعير، ويحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق، فإنه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمرأة فهم ذلك في الجميع القول في العموم إذا خص، وفيه نظران:

النظر الأول

في كونه مجازاً أولاً.
وقد اختلف فيه، فقال قوم: يبقى حقيقة، لأنه كان متناولاً لما بقى حقيقة، فخروج غيره عنه لا يؤثر. وقوم يصير مجازاً، لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازاً.
وقوم هو حقيقة في تناوله، مجاز في الاقتصار عليه.
وهذا ضعيف، لأنه لو رد إلى الواحد كان مجازاً قطعاً، وقد تناوله العام.
واختار القاضي أنه مجاز إن خص بدليل منفصل كالعقل، وحقيقة إن خص بمتصل، لأن العام مع المخصص المتصل صار لفظاً آخر موضوعاً لمعنى آخر، كما أن لمسلم معنى ولمسلمين بزيادة الياء والنون معنى آخر، ولا فرق بين زيادة حرف أو كلمة على لفظ، فقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [1] دل على تسعمائة وخمسين لا على سبيل المجاز، بل بوضع الواضع، ويمكن أن يقال: إنه لم يوضع لذلك المقدار، بل الألف للألف والخمسون للخمسين، وكلمة إلا للرفع بعد الإثبات، وبمعونة الحساب علمنا أن هذه تسعمائة وخمسون، ويفرق بين الحروف الزائدة والكلمة المخصصة بأن الحروف لا معنى لها بدون ما زيدت عليه بخلاف الكلمات..
فإن قيل لو قال الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [2] وقال الرسول <282>

---

[1] سورة العنكبوت آية (14).
[2] سورة التوبة آية (5).

متصلاً به إلا زيداً، فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازاً في الباقي؟
قلنا: فيه خلاف والظاهر أن ذلك يجري مجرى الدليل المنفصل من العقل والنقل، ولهذا لو قال قائل: زيد وغيره قام لا يصير خبراً حتى يصدر من الأول قام.
فإن قيل: فلو أخرج بالاستثناء عن الجمع ما عدا الواحد فهل يصير مجازاً؟ قلنا: نعم، لأنه للجمع بالاتفاق.

النظر الثاني

في كونه حجة في الباقي.
قال قوم: لا يبقى حجة فيه، بل صار مجملاً، لأنه إذا لم يتركـ عل وضعه فلا يبقى معتمد سوى القرينة وهي غير معينة. وقوم يبقى حجة في أقل الجمع، لأنه مستيقن....ـ والصحيح أنه حجة إلا إذا استثنى منه مجهول. نحو اقتلوا المشركين إلا رجلاً، لأن الباقي بعد إخراج المعلوم معلوم، ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات، وما من عام إلا تطرق إليه التخصيص.
فإن قيل: قد سلمتم أنه صار مجازاً بالتخصيص، فيفتقر العمل به إلى دليل. قلنا: هو حقيقة في وضعه، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً، أما سقوط دلالته فلا وجه له، لاسيما المجاز المعروف. <283>

الباب الثاني

في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن
وفيه مسائل:

مسألة

إنما يمكن دعواه في ما ذكر الشارع ابتداءً، أما ما ذكره في جواب السائل فإنه ينظر فيه، فإن أتى بلفظ مستقل لو ابتداء به كان عاماً، كما سئل عن بئر بضاعة فقال: ((خلق الله الماء

طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه))[1] وإلا، فإن لم يكن لفظ <284>

[1] قال الحافظ بن حجر، لم أجده هكذا، التلخيص ج1/14. رواه الدارقطني مرسلاً بلفظ ((أنزل الله تعالى الماء...)) ج1/29.
وقد روي هذا الحديث بلفظ ((الماء طهور لا ينجسه شيء)) وبغير هذا اللفظ عندما سئل عن بئر بضاعة. رواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري قال: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن الماء....)) وقال الترمذي: حديث حسن. وقد جوَّد أبو أسامة هذا الحديث. لم يُروِ هذا حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة. وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد وفي الباب عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم. ج1/66 بهامش تحفة الأحوذي، وأبو داود ج1/49، والنسائي ج1/174، والدارقطني 1/30، والبيهقي ج1/4، 257، والإمام أحمد ج3/31. ورواه البيهقي من طريق أحمد بن أبي شعيب وعبد العزيز بن يحيى الحرانيان عن محمد بم سلمة ج1/257 والإمام أحمد قال: ثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن إسحاق قال: حدثني سليط بن أيوب بن الحكم الأنصاري عن عبيد الله بن عبد الرحمن ثم أحد بني عدي بني النجار عن أبي سعيد 3/86.
والطحاوي ج1/9 سليط بن أيوب عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع عن أبي سعيد. وسليط ذكره ابن حبان في الثقات عن تهذيب التهذيب ج4/163، وروياه بسند آخر، ثنا يعقوب ثنا أبي عن الوليد بن كثير قال: حدثني عبدالله بن ابي سلمة ان عبيدالله بن عبد الرحمن بن رافع أحدثه أنه سمع أبا سعيد ج3/86، والطحاوي من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن إسحاق. عن عبيد الله بن عبد الرحمن ج1/9 فإن أُعِلَ بأن الراوي عن أبي سعيد لم يعرف من هو فهذه رواية أحمد أنه عبيد الله بن عبد الرحمن وأنه سمع أبا سعيد. وليس هو مستور الحال فإن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وهما إماما الجرح والتعديل قد صححاه. والحاكم وغيره، وذكر ابن حبان عبيد الله هذا من الثقات – عن تهذيب التهذيب ج7/28 وقد نص البخاري على أن من قال عبد الرحمن بن رافع وهم – فثبت عند هؤلاء أنه لم يكن مستوراً. والعبرة بقول من عرف لا لقول من جهل.
وإما إعلاله باختلاف الراوي عن أبي سعيد فليس بشي وقد تبين الراوي من رواية المسند عن أبي سعيد وقد ثبت سماعه من أبي سعيد، المسند ج3/86 تهذيب التهذيب ج7/28 فقد عرفه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما. تحفة الأحوذي ج1/66 وله طرق أخرى عن أبي سعيد يقوي بعضها بعضاً. انظر الطحاوي ج1/11. وابن ماجة ج 1/173 رقم 520. والبيهقي ج1/257، 258، 259.

وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الماء طهور إلا ما غلب على لونه أو على طعمه)) من طريق معاوية بن صالح عن راشد بن سعد ج 1/28 وابن ماجة من نفس الطريق عن أبي أمامة ج1/174 رقم 521. وفيه ((.... إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه)).
والبيهقي من نفس الطريق عن أبي أمامة. ومن طرق أخرى فيها راشد بن سعد. ورشدين بن سعد، ج1/259، 260.
والدارقطني عن الأحوص عن راشد... قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا ينجس الماء إلا ما غير طعمه أو ريحه)) وأسنده العضيضي عن أبي أمامة ج1/28. قال الدارقطني: لم يعرفه غير رشدين بن سعد عن معاوية بن صالح وليس بالقوي والصواب قول راشد: ج1/29.
قال الحافظ بن حجر: فيه رشدين وهو متروك. ولم يتفرد رشدين بوصله – وصله راشد كما سبق – قال: وصحح إرساله أبو حاتم – أي الذي في سند الدارقطني – التلخيص ج1/15.
قال البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أنا الربيع ثنا الشافعي قال: وما قلت من أنه إذا تغير طعم الماء أو لونه وريحه كان نجساً يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يُثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة لا أعلم بينهم فيه خلافاً. سنن البيقهي ج1/260.

السائل عاماً فلا يثبت عموم الجواب، كما لو قال السائل: توضأت بماء البحر فقال: يجزيك، ويثبت الحكم في حق غيره بدليل من القياس إذا ورد التعبد به، أو من التعلق بقوله عليه السلام: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة))[1] بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف مؤثر في الحكم، حتى لا يفترقا إلا في الشخص والأحوال التي لا مدخل لها في التفرقة كالطول واللون، ومثلهما الذكورة والأنوثة في بعض الأحكام كالعتق دون بعض كولاية النكاح.

وإن كان لفظه عاماً نزل منزلة عموم لفظ الشارع، كما لو سأله سائل من أفرط في نهار رمضان ماذا عليه؟ فقال: اعتق رقبة، فإنه مثل ما لو قال عليه السلام: من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة، لأنه لا يكون الجواب إلا مساوياً للسؤال أو أعم منه، فأما أخصّ منه فلا.

وإن كان لفظه خاصاً كأن سأله سائل: أفطر زيد في نهار رمضان، فقال: عليه عتق رقبة، أو قال: طلّق ابن عمر زوجته، فقال: مُرهُ <286>

[1] قال الحافظ السخاوي: ليس له أصل كما قال الحافظ العراقي في تخريجه وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه. المقاصد الحسنة (192). وقد روى الترمذي معناه ((إنما قوله لمائة امرأة كقولي لا امرأة واحدة)). قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة وعبد الله بن عمرو وأسماء بنت يزيد، وهذا حديث حسن صحيح لا تعرفه إلا من حديث محمد بن المنكدر. وروى سفيان الثوري ومالك بن أنس وغير واحد هذا الحديث عن محمد بن المنكدر نحوه. ج2/395 بهامش التحفة.
ورواه الإمام أحمد عن محمد بن المنكدر أنه سمع أميمة بنت رقية رضي الله عنها تقول: بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال: ((إني لا أصافح النساء، إنما قولي لا امرأة قولي لمائة امرأة)). ج 6/357. ورواه الدارقطني ((إنما قولي لا امرأة كقولي لمائة امرأة)). ج 4/146 وبلفظ ((إن قولي لمائة امرأة كقولي لا امرأة واحدة، أو مثل قولي لا امرأة واحدة)) ج4/147.

فليراجعها [1]. فهذا لا عموم له، فلعله عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة، ولا نعرف ما تلك الحال ومن الذي يساويه فيها ولا يدري هل أفطر عمداً أو سهواً وبأكل أو جماع.

فإن قيل: ترك الاستفصال يدل على عموم الحكم. قلنا: من أين تحقق ذلك؟ ولعله عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل.

مسألة

ورود العام على سبب خاص لا يسقط عمومه. وقال قوم: يسقطه. وهو خطأ، نعم يصير احتمال التخصيص أقرب فيه، وقد يعرف اختصاصه بالواقعة بقرينة، كما إذا قيل: كلِّم فلاناً في تلك الواقعة، فقال والله لا أكلمه أبداً حيث يفهم بالقرينة أنه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة.

والدليل على بقاء العموم أن الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب كيف لا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب خاصة، وكل ذلك للعموم.

وللمخالفين شُبَه.

(الأولى):

انه لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراجه بحكم التخصيص عن عموم المسميات، كما لو لم يرد على سبب. قلنا: لا خلاف في أن كلامه بيان < 287 >

---

[1] رواها البخاري ج13/122 ج8/500 بهامش فتح الباري ومسلم وحديث الأعرابي الذي سأل عن الجماع في رمضان: ((جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هلك يا رسول الله. قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: اعتق رقبة)) رواه البخاري في صحيحه. ج4/141 بهامش فتح الباري. ومسلم في صحيحه ج7/224 بهامش النووي. والإمام أحمد ج2/241.

للواقعة، لكن الكلام في أنه بيان له خاصة أو له ولغيره، واللفظ يعمه وغيره، وتناوله له مقطوع به، ولغيره ظاهر، فلا يجوز أن يسئل عن شيء ويجيب عن غيره، نعم يجوز أن يجيب عنه وعن غيره كما يجوز أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما أجاب صلى الله عليه وسلم الخثعمية بقوله: ((أرأيت لو كان....)) [1]
<288> .

---

[1] روى الإمام مسلم من حديث الأعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر فقال: أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟)) فقالت نعم فقال: ((فدين الله أحق بالقضاء)). ج8/23 بهامش النووي. وكذلك البخاري من حديث الأعمش: ((إن أمي ماتت)) ج4/170 بهامش فتح الباري. رواه البيهقي ج4/255، وأحمد ج1/224 ((إن أمي ماتت وعليها صوم شهر.... فقال أرأيت لو كان على أمك دين أما كنت تقضينه....)). من حديث الأعمش و227، 362 بلفظ آخر.
وروى البخاري أنها قالت: إن أختي ماتت. ج4/170 هامش الفتح.
وأحمد ((إن أختي نذرت....)). ج1/345 من حديث شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير. وابن ماجة من حديث أبي خالد. وهو الذي عند البخاري، سنن ابن ماجة ج1/559/ رقم 1758. وكذلك البيهقي ج 4/255.
وروى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء رجل.... ج 4/169 بهامش فتح الباري. ومسلم ج8/24 هامش النووي. والبيهقي ج 4/255. وأحمد ج1/258. الأعمش عن مسلم البطين، ومسلم سليمان عن مسلم البطين.
قال إلى الحافظ ابن حجر: وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير، فمنهم من قال: إن السائل امرأة، ومنهم من قال: رجل، ومنهم من قال: إن السؤال وقع عن نذر، فمنهم من فسره بالصوم، ومنهم من فسره بالحج كما تقدم في أواخر الحج – ج4/57 – 58 – وكذلك في المسند وغيره – والذي يظهر إنهما قصتان، ويؤيده أن السائل في نذر الصوم خثعمية كما في رواية أبي حريز المعلقة، والسائلة عن نذر الحج جهنية. ج4/170 فتح الباري 10هـ.
وسؤالها أنها قالت: .... الحديث تقريراً لاجزاء صومها عنها قياساً لحق الله على حق الناس.

(الثانية):
إنه لو لم يكن للسبب مدخل لما نقله الراوي، إذ لا فائدة فيه.
قلنا: فائدته معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص وامتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد، ولذلك اعترض على أبي حنيفة رحمه الله في إخراج ولد الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام: ((الولد للفراش)) [1] واحتياجه إلى إقرار السيد به، وقوله صلى الله عليه وسلم ورد في ابن وليدة زَمَعَة حين اختصم فيه عبد بن زمعة بدعوى <289>

[1] رواه البخاري ج12/33 هامش الفتح. وما بعدها. رواه في باب المغازي والعتق والوصايا، ومسلم ج10/37. والترمذي ج1/150 والنسائي ج6/180 والبيهقي ج7/402 عن ابن هريرة رضي الله عنه. وروي عن عائشة رضي الله عنها رواه البخاري ج12/26، 45 وج 13/152 بهامش الفتح. ومسلم ج10/36 بهامش النووي. والإمام أحمد ج6/37، 129، 226. وابن ماجة ج1/646/ رقم 2004 والنسائي ج 6/180. وروي هذا الحديث من طرق عن غير المذكورين من الصحابة، وانظر الحديث المتقدم ((لا وصية لوارث)) فقد جاء جزءاً منه. والقصة ((كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال ابن أخي قد كان عهد إلي فيه، فقام إليه عبد زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فتساوقا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان عهد إلي فيه، وقال عبد ابن زمعة أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الولد للفراش وللعاهر الحجر....)) لفظ التجاري ج 13/152 هامش الفتح. أي الولد المولود من الجارية ولد من استفرشها ووطئها بملك اليمين وللعاهر الزاني بها. وإنما حصل للزاني التمته وحجر الرجم.

أنه أخوه وسعد بن أبي وقاص بحجة أنه ابن أخيه عتبة فقال عليه السلام: ((الولد للفراشِ وللعاهرِ الحجرُ)) قلت: وقد أجاب ابن الهمام عن الإمام بأن الفراش عنده هي المنكوحة والمستولدة التي ولدت قبل هذا الولد ولداً آخر منتسباً إلى السيد، ووليدة زمعة كانت كذلك، فلم يخالف فيها الإمام عمومَ الخبرـ وإنما خلافه في ولد جارية لم تلد قبل، فهو الذي يحتاج إلى إقرار السيد به وإلحاقه بنفسه.

(الثالثة):

إنه لولا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان إلى وقوع الواقعة، إذ لو كان الفرض تمهيد قاعة عامة لذكرها قبل، إذ لا فائدة في تأخيرها إلى وقوعها. قلنا: لِمَ قلتم لا فائدة في تأخيرها ولِمَ طلبتم لأفعال الله تعالى فائدة، مع أن له أن ينشئ التكليف أي وقت شاء؟

ثم نقول: ولعل في تأخيره إلى وقوع الواقعة لطفاً ومصلحة للعباد داعية للانقياد، وأيضاً لو صح ما قلتم للزم اختصاص أحكام الرَّجم والظهار واللعان والسرقة بمن وردت فيهم، والإجماع على خلافه.

مسألة

المقتضى بالفتح لا عموم له، لأن العموم للألفاظ لا للمعاني، بيانه أن قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام)) [1] ظاهره ينفي صورة الصوم حسَّاً مع أنها موجودة، فاقتضى صدق الكلام رده إلى الحكم ليكون المعني لا حكم لصيامِ مَنْ لم يبيِّت.

وقد قِيل: إنه متردد بين الأجزاء والكمال فهو مجملٌـ وقيل: عام، لنفي الاجزاء والكمال، وهو غلط. <290>

---

[1] تقدم ذكره.

نعم لو قال عليه السلام: لا حكم للصيام بغير تبييت لكان لفظ الحكم عاماً في الأجزاء والكمال، أما إذا قال: ((لا صيام)) فالحكم غير منطوق به، وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة، وكذلك قوله: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) [1] معناه حكم الخطأ والنسيان، ولا عموم له.

نعم لو قال: لا حكم للخطأ والنسيان لكان لفظ الحكم عامًّاً أمكن حمله على نفي الإثم والعزم وغير ذلك، ومما ينبغي أن يعلم أنه لو قال: لا حكم للخطأ... الحديث، لم يجز حمله على العموم في الأجزاء والكمال، لأنه إذا انتفى الاجزاء انتفى الكمال، والعموم إنما يكون في ما اشتمل على معنيين مثلاًـ يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر.

مسألة

اختلفوا في عموم الفعل المتعدي بالإضافة إلى مفاعيله إذا لم تذكر. فقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: لا عموم له، لأنه من قبيل المقتضى، فإن الأكل يقتضي مأكولاً بالضرورة، لكن لم يتعرض له في اللفظ، وليس منطوقاً، فلا عموم له، فالمكان والطعام والآلة للخروج والأكل والضَّرب كالوقت للفعل والحال للفاعل، والإنصاف أنه ليس من قبيل المقتضي ولا هو من قبيل الوقت والحال، فإن الفعل المتعدي يدل على المفعول بصيغته ووضعه، فأما الحال والوقت فمن ضرورة وجود الأشياء، لكن لا تعلق لها بالألفاظ، والمقتضي هو ضرورة صدق الكلام كقوله لا صيام أو ضرورة وجود المذكور كقوله اعتق عنِّي لدلالته على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ، بل من حيث كون الملك شرطاً لتصور العتق شرعاً، أما الأكل فيدل على المأكول، والضرب على الآلة والخروج على المكان، وتتشابه نسبته إلى الجمع، فهو بالعموم أشبه.

فإن قيل: لا خلاف في أنه لو أمر بالأكل والضرب والخروج كان

[1] تقدم ذكره.

ممتثلاً بكل طعام وبكل آلة وبكل مكان، ولو علّق العتق حصل بالجميع، فهذا يدل على العموم. قلنا: ليس ذلك لأجل العموم، ولكن لأجل أنّ ما علق عليه وجد، والآلة والمكان والمأكول غير متعرض له أصلاً، حتى لو تصور هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان لحصل الامتثال، وهو كالوقت والحال فإن إنه أكل وهو داخل في الدار أو خارج وراكب أو راجل حصل الامتثال لكن لا لعموم اللفظ، بل لحصول الملفوظ في الأحوال كلها.
وتظهر فائدة العموم في إرادة بعض هذه الأمور، والأظهر عندنا جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم ومفارق للمقتضى كما ذكرنا.

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في الفعل، لأنه لا يقع إلا على وجه معين، فلا يمكن حمله على كل وجه، بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية في صلوح اللفظ. مثاله (صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة) [1] فليس لقائل أن يستدل على جواز الفرض فيها مصير إلى أنَّ الصلاة تعمّ الفرض والنفل، لأنه إنما يعمّ لفظها لا فعلها، والفعل إما فرض أو نفل. <292>

---

[1] رواه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال وعثمان بن طلحة، ثم أغلق الباب، فلبث فيه ساعة، ثم خرجوا؛ قال ابن عمر، فبدرت فسألت بلالاً فقال: صلى فيه، فقلت: في أي؟ قال: بين الاسطوانتين....)) ج1/464 – 465 بهامش فتح الباري. وأبو داود ج /5/4 رقم 2007 عون المعبود. والنسائي ج1/22.
ورواه مسلم من أوجه عن ابن عمر رضي الله عنهما ج4/95.
والدارمي بنفس طريق البخاري حماد بن منهال ثنا حماد بن مسلمة عن أيوب عن نافع. ج2/53 ورواه من طريق آخر أيضاً. ورواه ابن ماجة من غيره ج2/1018/ رقم 3063. ورواه الإمام أحمد: إسماعيل أنا الليث عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين. ج2/50.

مسألة

فعل النبي عليه السلام كما لا عموم له بالإضافة إلى أحواله لا عموم له بالإضافة إلى غيره من المكلّفين، بل يكون خاصاً في حقه إلا بقرينة، كما قال: ((صلّوا كما رأيتموني أصلي)) [1]، بل نقول مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [2] وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [3] مختص به بحكم اللفظ، وإنما يشاركه غيره بدليل مثل ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [4]. وقال قوم: ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره، إلا ما دل الدليل على أنه خاص به.

وهذا فاسد، لأن الأحكام إذا قسمت إلى خاص وعام فالأصلُ اتباع موجب الخطاب، فمثل ﴿يَا عِبَادِ﴾ [5] يتناول النبي إلا ما استثني بدليل، و﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [6] يختص به، إلا إذا دل الدليل على إلحاق غيره، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [7] عام لأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في صدر الكلام للتشريف، وإلا فقوله ﴿طَلَّقْتُمُ﴾ عام في صيغته، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لابن عمر ((راجعها)) [8] خاص، وإنما يشمل الحكم غيره بدليل، كقوله: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) [9]. <293>

---

[1] رواه الدارمي 1/286 وأحمد 5/53 و3/436 والبيهقي 1/385 والبخاري 1/385، 1/165، 171 ، 178 ، 211، 4/116، 413 حديث محمد بن جعفر ثنا شعبة عن خالد عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث ولفظه ((...... وصلوا كما تروني أصلي)).

[2] سورة الأحزاب آية (1).

[3] سورة الزمر آية (65).

[4] سورة المائدة آية (67).

[5] سورة الزمر آية (10).

[6] سورة الأحزاب آية (1).

[7] سورة الطلاق آية (1).

[8] تقدم.

[9] تقدم.

مسألة

قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كذا، كبيع الغرر ونكاح الشغار وغيره لا عموم له، لأن الحجة في المحكى لا في قول الحاكي، وما رواه الصحابي من النهي يحتمل أن يكون فعلاً ولا عموم له، أو لفظاً خاصاً أو لفظاً عاماً، فإذا تعارض الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهأ. وهذا على مذهب من يرى ذلك حجة في أصل النهي، وقد قال قوم: لابد أن يحكي الصحابي قول الرسول ولفظه، وإلا فربَّما سمع ما يعتقده نهياً باجتهاده ولا يكون نهياً، وكذا إذا قال الصحابي نسخ كذا فلا يحتج به ما لم يقل: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم قال: نُسِخَتْ آية كذا، لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً.

مسألة

قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين لا عموم له، لأنه حكاية، والحجة في المحكي ولعله حكم في عين أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه، بل لو قال الصحابي سمعته يقول: قضيتُ بالشفعة للجار، فهذا يحتمل الحكاية عن قضائه لجار معروف، وتكون اللام للعهد، ولو قال الراوي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بأن الشفعة للجار اختلفوا فيه، فمنهم من جعله عاماً ومنهم من قال: يجوز أن يكون قد قضى في واقعة بأن الشفعة للجار، فدعوى العموم فيه حكم بالتوهم.

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي صلى الله عليه وسلم بحكم وذكر علة حكم أيضاً إذا أمكن اختصاصها بصاحب الواقعة، مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في أعرابي وقصته ناقته < 294 >

((لا تُخَمِّروا رأسَه ولا تقرِّبوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مُلَبيِّا)) [1] فإنه يحتمل أن يقال: لأنه وقصته ناقته محرماً لا بمجرد إحرامه، أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصاً في عباده ومات مسلماً، وغيره لا يعلم موته على الإسلام، وقوله صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد: <295 >

---

[1] رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: أن رجلاً وقصه بعيره ونحن مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو مُحْرِم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تمسوه طيباً، ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً))، ورواه من طريقين آخرين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ج3/109، 110 بهامش فتح الباري، ورواه مسلم من طرق كلها عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، مع اختلاف في ألفاظ الحديث. منها (فأوقصته، فأقعصته، فخر من بعيره فوقص وقصا، فوقصته ناقته، فوقع من ناقته فأقعصته فوقع عن راحلته...، أن رجلاً وقصة بعيره،... فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً، فإنه يأتي يوم القيامة ملبياً، فإنه يأتي يوم القيامة ملبياً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً....)) مسلم ج8 – 126 وما بعدها وهامش الفتح ج3/109، 110 ورواه الترمذي عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أيضا من طريق سفيان بن عيينه عن عمر وعن سعيد بن جبير وهي عند مسلم. ولفظ الترمذي ((اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة يهل، أو – شك من الرواي – يلبي)). ج2/120 بهامش تحفة الأحوذي والنسائي من طريق ذكره مسلم وفيه ((... فإنه يبعث محرماً)). النسائي ج4/39. ورواه في الحج أيضاً. ورواه الإمام الشافعي من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار قال: سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس رضي الله عنهما يقول: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم.... ((اغسلوا بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه)). ج1/270 الأم ورواه من غير هذا الطريق. ورواه ابن ماجة عن وكيع عن سفيان. ج2/1030/ رقم 3084. ورواه من طريق آخر. ورواه الإمام أحمد من طرق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ج 1/215، 286، 328، 333، 346. والدارمي حدثنا سليمان. بنفس الطريق الذي عند البخاري. سنن الدارمي ج2/49. ولم يذكر الجميع قوله ((فإنه يحشر...)). وانظر البيهقي 3/390 وما بعدها.

((زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً))[1] فإنه يجوز أن يكون لِقتلى أُحُدٍ خاصة لعلو درجتهم، أو لعلمه أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقاً، فاللفظ خاص والتعميم وهم.

والشافعي رحمه الله عمَّم هذا الحكم نظراً إلى العلَّة، وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام، وهذا أسبق إلى الفهم، لكن خلافه. وهو <296>

---

[1] روى الإمام أحمد في مسنده: إن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على قتلى أحد فقال: ((إني أشهد على هؤلاء، زملوهم بلكومهم ودمائهم)). ج5/431 وابن ماجة ج1/485/ رقم 1514.
وقد روي معناه فعند أبي داود ج4/294 المختصر للمنذري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى أُحد أن يُنزع عنهم الحديد، وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم)). وابن ماجة ((أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا في ثيابهم بدمائهم)). ج1/485/ رقم 1515. والإمام أحمد في مسنده بنفس لفظ ابن ماجة ((.... وقال: ((ادفنوهم بدمائهم وثيابهم)). ج1/247. والجميع عن علي بن عاصم عن عطاء بن السائب. وقد تكلم في علي بن عاصم. تهذيب التهذيب ج7/342 وما بعدها. وكذلك عطاء بن السائب، مع أنه سمع من سعيد بن جبير فقد كان يرفع أشياء لم يكن يرفعها. تهذيب التهذيب ج7/203 وما بعدها.
والحديث الأول للإمام أحمد ليس فيه مطعن. وقد روي أيضاً عن طريق آخر عبد الرزاق ثنا معمر عن الزهري عن ابن أبي صعير من جابر بن عبد الله قال: لما كان يوم أحد أشرف النبي صلى الله عليه وسلم على الشهداء... فقال: ((زملوهم بدمائهم...)) ج5/431. ورواه الشافعي: أخبرنا سفيان عن الزهري وثبته معمر عن ابن أبي الصغير أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على قتلى أحد فقال: ((شهدت على هؤلاء فزملوهم بدمائهم وكلومهم)). ج1/268 الأم. وق: جاءت من وجوه متواترة بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل عليهم وقال: زملوهم بكلومهم)). ج1/267. الأم. وابن أبي صغير هو عبد الله بن ثعلبة ويقال له ابن صغير وابن أبي صغير – تهذيب التهذيب. ج 5/165. وروى البخاري عن جابر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ادفنوهم في دمائهم)). وعنه ((.... أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وأمر بدفنهم في دمائهم)) ج3/168-170 بهامش الفتح. وابن ماجة رقم (1514).

الذي اختاره القاضي ممكن، والاحتمال متعارض، والحكم بأحد الاحتمالين بمحض سبقه إلى الفهم فيه نظر.

مسألة

من يقول بالمفهوم قد يظن له عموماً. وفيه نظر، لأن العام لفظ تتشابه دِلالته بالإضافة إلى المسميَّات، والقائل بالمفهوم ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت.

مسألة

ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه، وهو غلط إذ قد تجمع العرب بين مختلفين، فيجوز أن تعطف الواجب على الندب والعام على الخاص كما يجوز العكس.

مسألة

لا يمكن دعوى العموم في المشترك عندنا، خلافاً للقاضي والشافعي، لأنه لم يوضع للجمع. مثاله القرء للحيض والطهر والجارية للسفينه والأمة، فالعرب ما وضعتها وضعاً يستعمل في مسمياته إلا على سبيل البدل. نعم نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة، وكذا نسبة العام إلى آحاد المسميات، لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العام على الجمع، ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل كما أن تشابه نسبة المفهوم في السكوت عن الجمع لا في الدلالة، وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه. فهذه أنواع التشابه وهي مختلفة وإن كانت متشابهة من وجه فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العام يدل على آحاد المسميات لتشابه نسبة اللفظ إليها، وهو موجود في المشترك فيثبت فيه العموم، وهي غفلة عن تفصيل هذي التشابهين كما قلنا. <297>

واحتج القاضي بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد في كل مرة معنى آخر جاز، فأيُّ بُعدٍ في أن يقتصر على مرة واحد ويريد به كلا المعنيين مع صلوح اللفظ للكل، بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين، فإن اللفظ لا يصلح لهما. قلنا: قصد دلالته على المعنيين جميعاً مرة واحدة ممكن، لكنه مخالف للوضع، كدلالة لفظ المؤمنين على المشركين، فإن العرب وضعت لفظ العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل.

فإن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في آخر هل يطلق لإرادتهما جميعاً كالنكاح للعقد والوطء واللمس للجس والوطء؟ قلنا: لا يمكن عندنا كالمشترك وإن كان التعميم فيه أقرب قليلاً.

وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً. وإنما قلنا: أقرب لأن المس مقدمة للوطء والنكاح أيضاً يقصد للوطء فهو مقدمته، فلتعلق أحدهما بالآخر لا يبعد قصدهما جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة.

فإن قلت: الصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما معنيان مختلفان وقد أُريدا معاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [1] قلنا: هذا يؤيد ما ذكره الشافعي، ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر، فإن الاستغفار يتعلّق بالمغفرة، ولكن الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك، وهو العناية بأمر الشيء لشرفه وحرمته، والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار.

مسألة

يدخل العبد تحت خطاب الناس والمؤمنين، وقال قوم: لا يدخل تحته لأنه مملوك فلا يتناوله إلا خطاب خاص به. <298>

---

[1] سورة الأحزاب آية (56).

وهذا هوس، لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم.

مسألة

تدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس، فأما المؤمنون والمسلمون وسائر صيغ جمع الذكور، فقال قوم: يدخلن تحته بتغليب الذكور والقاضي أنها لا تدخل، وهو الأظهر.
نعم إذا اجتمعوا في الحكم وأُريد الإخبار فالعرب تجوِّز الاقتصار على لفظ التذكير، أمَّا ما ينشأ على سبيل الابتداء ويخصه بلفظ المؤمنين، فإلحاق المؤمنات به إنما يكون بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص أو ما جرى مجراه.

مسألة

لا تدخل الأمة تحت خطاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا النبي تحت خطابها، أما الخطاب بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [1] و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [2] فيدخل النبي تحته، لعموم هذه الألفاظ.
وقال قوم: لا يدخل، لأنه قد خص بالخطاب في أحكام فلا يلزمه إلا الخطاب الذي يخصَّه.
وهو فاسد، لأنه قد خص المسافر والمريض والعبيد بأحكام، ولم يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب، فكذا ههنا.

مسألة

المخاطبة شفاهاً لا عموم فيها لجميع الحاضرين. فإذا قال لعبيده: <299>

---

[1] سورة المائدة آية (1) وغيرها.
[2] سورة النساء آية (1).

أعتقتكم، فإنما يكون مخاطباً من أقبل عليه وقصد خطابه، ويعرف بصورته وشمائله.
فعلى هذا كل حكم ورد بصيغة المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[2] فهو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل دل على أن كل حكم ثبت في عصره فهو دائم على كل مكلف إلى يوم القيامة، ولما ثبت ذلك أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم، لاقتران الدليل الآخر بها.
فإن قيل: فإذا كان الخطاب خاصاً مع شخص مشافهة أو مع جمع يدل على عمومه لغيرهم[3] كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[4] وقوله ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[5] وقوله عليه السلام <300>

---

[1] سورة المائدة آية (100).
[2] سورة النساء آية (1).
[3] إنما زدت قولي :- لغيرهم – لدفع ما يقال: إن هذا التكرار لما سبق من قوله: المخاطبة شفاهاً لا عموم فيها، وحاصل الدفع، أي ما سبق في خطاب ألقي إلى جماعة مشافهة وتردد بين قصد بعضهم أو جميعهم، وهذا في خطاب ألقي إلى شخص خاص، أو كلام حكى به المتكلم حال نفسه نحو: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ و((بعثت إلى الناس كافة)) وذكر معه لفظ عام كلفظ الناس في المثالين، وفي خطاب توجه إلى جماعة علم دخولهم، ولكن تردد بين إرادة غيرهم وعدمها، فتدبر.
[4] سورة سبأ آية (28).
[5] سورة البقرة آية (197).

((بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمد والأسود))[1]؟. قلنا: لا، بل عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للاعصار كلها بقرائن كثيرة، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة. <301>

---

[1] روى الإمام البخاري في صحيحه من طريق هشيم قال: أخبرنا سيار قال: حدثنا يزيد الفقير قال: أخبرنا جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أعطيت ما لم يعطهم أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، أحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة)). ج1/369 وما بعدها ورواه مسلم عن آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ ((.... وأرسلت إلى الخلق كافة...)). ج5/5 بهامش النووي. ومن الطريق الذي ذكره البخاري رواه النسائي بلفظ ((وبعثت إلى الناس كافة....)) ج1/209 وما بعدها. وكذلك الدارمي ج 1/322. وروى الإمام أحمد من طريق آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما ثنا عبد الصمد ثنا عبد العزيز بن مسلم ثنا يزيد بن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما : (أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي ولا اقولهن فخرا، بعثت إلى الناس كافة)) ج1/301. ورجال ثقات. ويزيد بن مقسم ذكره ابن حبان في الثقات نقلاً عن تهذيب التهذيب ج 11/362.
أما لفظه صلى الله عليه وسلم ((وبعثت إلى الأحمر والأسود)). رواه الإمام مسلم من طريق هشيم عن سيار عن يزيد الفقير عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أعطيت خمساً لم يعطهن.... وبعثت إلى كل أحمر وأسود....)) وعن أبي بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم ج5/3، 4 بهامش النووي. ورواه الدارمي من طريق يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة بن سليمان بن مجاهد عبد عبيد بن عمير عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((.... بعثت إلى الأحمر والأسود)). ج2/224. ورواه الإمام أحمد من طريق عبد الصمد ثنا عبد العزيز بن مسلم ثنا يزيد بن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((.. بعثت إلى الناس كافة الأحمر والأسود...)) ج2/224.
ورواه الامام احمد من طريق عبد الصمد ثنا عبد العزيز بن مسلم ثنا يزيد بن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (.... بعثت الى الناس كافة الأحمر والأسود....) ج 1/301 ورواه من طريق المسند ج1/520 وفيه علي بن عاصم وقد تكلم فيه ج 7/344 تهذيب التهذيب.
ورواه من طرق عن أبي موسى رضي الله عنه ((.... بعثت إلى الأحمر والأسود...)) المسند ج4/416. وعن أبي ذر رضي الله عنه. ((.... وبعثت إلى الأحمر والأسود...)) ج5/145، 148 – 161 – 162.

فإن قيل: فهل يدل على عموم الحكم أنه كان إذا أراد التخصيص خصص وقال: تجزي عنك لا عن أحد بعدك؟ قلنا: لا، لأنه ذكره حيث قدم عموماً، أو حيث توهم أنهم يلحقون غيره به للتعبد بالقياس، وكذلك قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [1] لا يدل على أن الخطاب معه بدون ذلك القيد خطاب مع الأمَّة لما ذكرناه.

مسألة

من الصيغ ما يظن به العموم وهي إلى الإجمال أقرب، كمن يتمسك في إيجاب الوتر بقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [2] لأن ظاهر الأمر الإيجاب، والخير اسم عام، وإخراج ما خرج بدليل لا يمنع التمسك به، وكمن يتمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [3]، أو بقوله: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [4] في منع قتل المسلم بالذمي، لأن الأول يفيد منع السلطنة، إلا ما دل عليه الدليل. والثاني يفيد أن إيجاب القصاص تسوية بينهما.

وهذا كله مجمل، والخير والسبيل والاستواء إلى الإجمال أقرب، وينضم إليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس مضبوطاً بضابط، فكان مجهولاً ولزم منه كون الباقي مجهولاً [5] أيضاً.

وليس من هذا القبيل قوله صلى الله عليه وسلم: ((في ما سقت السماء العشر)) [6] لأن [7] صيغة ما صيغة شرط وضع للعموم. نعم تردد <302>

---

[1] سورة الأحزاب آية (50).
[2] سورة الحج آية (77).
[3] سورة النساء آية (141).
[4] سورة الحشر آية (20).
[5] سورة أي ولما كان الباقي مجهول الكمية لم يتحقق فيه العموم.
[6] تقدم ذكره.
[7] وقال قوم: لا يتمسك به بعموم، لأن المقصود ذكر الفصل بن العشر ونصف العشر، وليس بشيء، لأن ذكر العام لغرض لا يخرجه عن العموم.

الشافعي في البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [1] هل هو عام أو مجمل، لاحتمال كون اللام لتعريف العهد، أي البيع الذي عرَّفه الشرع بشروطه.

مسألة

المخاطِب (بالكسر) يندرج تحت خطابه العام، وقال قوم: لا يندرج تحته، بدليل ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ولا يدخل هو تعالى فيه.

وهذا فاسد، لأن الخطاب عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب مما ذكروه، ثم يعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [2] وهو تعالى عالم بذاته.

مسألة

المفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد العموم في ثلاثة مواضع.

(أحدهما):

ما إذا دخله الألف واللام ولا عهد.

(الثاني):

أن يقع في حيز النفي وهو نكرة، لأن النفي لا خصوص له، بل هو مطلق، فإذا أُضيف إلى منكر يتخصَّص، بخلاف الإثبات، فانه يتخصص في الوجود، فإذا أخبر عنه لم يتصور عمومه، وإذا أُضيف إلى مفرد اختص به.

(الثالث):

أن يضاف إليه أمر أو مصدر، والفعل بعدُ غير واقع، بل منتظر

---

[1] سورة البقرة آية (275).

[2] سورة البقرة آية (29).

كقوله: ((اعتق رقبة)) [1] وقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [2] بخلاف أعتقت رقبة، فإنه إخبار عن ماض قد تمَّ وجوده، ولا يدخل في الوجود إلا فعل خاص.

مسألة

صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، وإلى ما دون أقل الجمع غير جائز.
ولابد من بيان أقل الجمع، وقد اختلف فيه، فقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة: ثلاثة، وهكذا يظهر من مذهب ابن مسعود. وقال عمرُ وزيد بن ثابت: إنه اثنان، وبه مالك وجماعة، واختاره القاضي، واستدل بإجماع أهل اللغة على جواز إطلاق الجمع على اثنين في قولهم فعلتم وفعلنا وتفعلون، وقد ورد به القرآن في عدة آيات كقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [3] وفي قصة يوسف وأخيه ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [4]. ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [5].
والجواب عنها برد الجمع إلى ما فوق الاثنين تعسف لا يرتكب إلا إذا ثبت استحالة إطلاق الجمع على الاثنين لغة.
فإن قيل: هنا أدلة أربعة.
(الأول):
إن الاثنين لو كانا جمعاً لكان فعلاً جمعاً كفعلوا، ولجاز إسناد فعلاً <304>

---
[1] تقدم ذكره.
[2] سورة النساء آية (92).
[3] سورة الشعراء آية (15).
[4] سورة يوسف آية (82).
[5] سورة الأنبياء آية (78).

إلى ثلاثة فصاعداً مثله. قلنا: فعلوا جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع، وفعلاً جمع خاص، لأن الجمع لا يستدعي إلا الانضمام، وذلك يحصل في الاثنين، وهو كالعشرة فإنه اسم جمع، لكن جمع خاص فلا يصلح لغيره، وكيف ينكر كون الاثنين جمعاً، ويقول الرجلان نحن فعلنا؟

فإن قيل: والواحد يقول: ذلك أيضاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾. قلنا: ذلك مجاز اتفاقاً.

(الثاني):

إنه أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أقسام، واحد ومثنى وجمع، كرجل ورجلان ورجال، فلتكن متباينة. قلنا: إنهم ما قالوا: إن الرجلان ليس جمعاً، لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسماً خاصاً كالعشرة، وجعلوا الرجال مشتركاً.

(الثالث):

إنه فرق في اللسان بين الرجال والرجلين، وما ذكرتموه رفع للفرق. قلنا: الفرق أن الرجلين جمع خاص، وهو للاثنين، والرجال اسم جمع مشترك.

(الرابع):

قولهم: لو صح هذا لصحَّ أن يُقال: رأيت اثنين رجال، كما يُقال: رأيت ثلاثة رجال. قلنا: هذا ممتنع، لأن العرب لم تستعمله هكذا.

وبالجملة فمن يرد الجميع إلى الاثنين يفتقر إلى دليل أظهر ممن يرده إلى ثلاثة، وأما إذا ردَّه إلى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة.

فإن قيل: فقد يقول لامرأته: أتتكلمين الرجالَ؟ ويريد رجلاً واحداً. قلنا: ذلك استعمال لفظ الجمع بدلاً عن لفظ الواحد، لتعلق غرض الزوج لجنس الرجال، ولم يقصد بالرجال رجلاً واحداً. <305>

الباب الثالث

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعرفُ خلافاً بين القائمين بالعموم في جواز تخصيصه بدليل العقل أو السمع أو غيرهما، وقلَّما يوجد عام لا يخصص، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1]، وتلك الأدلَّة أنواع سبعة.

(الأول):

الحس، وبه خصص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [2] إذا ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها، وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [3] وما دمّرت أشياء كثيرة كالجبال.

(الثاني):

العقل، وبه خصص قوله تعال: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [4] إذ خرج عنه ذاته وصفاته، فإن القديم لا تتعلق به القدرة.

فإن قيل: العقل لا يخصص لوجهين:

(الأول):

إن المخصص وجب تأخره عن العام، والعقل متقدم عليه.

(الثاني):

إن التخصص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يتناوله اللفظ. قلنا: قال بعض: لا يسمى العقل مخصصاً لما ذكرتم، ولكنه نزاع في العبارة، فقد بيَّنا أن تخصيص العام محال، لكن <306>

---

[1] سورة البقرة آية (29).

[2] سورة النمل آية (23).

[3] سورة الأحقاف آية (25).

[4] سورة الزمر آية (62).

الدليل يعرّف أن المتكلم أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصًّاً، ويمكن أن يعرف العقل أن الله تعالى لم يرد بالشيء في قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [1] ذاته المقدسة وصفاته، وهو وإن كان متقدماً على النزول، لكنه موجود معه وبعده أيضاً، ويسمى حينئذ مخصصاً، وخلاف المعقول داخل تحت اللفظ لغة، ولكن يكون قائله كاذباً، ولما وجب الصدق في كلام الشارع تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة.
(الثالث):
الإجماع، ويخصص العام، لأنه يتطرق إليه الاحتمال، والإجماع قاطع لا يحتمل الخطأ، ولا تقضي الأمة في بعض مسميات العام، بخلاف موجب العموم، إلا عن قاطع بلغهم في نسخ اللفظ الذي أُريد به العموم، أو في تخصيصه، أي عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكره، والإجماع أقوى من النص الخاص، لأن النص يحتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ، لانعقاده بعد انقطاع الوحي.
(الرابع):
النص الخاص، كتخصيص قوله صلى الله عليه وسلم: ((ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة)) [2]، لعموم قوله: ((في ما سقت السماء العشر)) [3]. وقد ذهب قوم إلى أن الخاص والعام يتعارضان، فيجوز أن يكون الخاص سابقاً، وقد ورد العام بعده لإرادة العموم ونسخه، أو العام سابقاً، وقد أُريد به العموم ثم نسخ باللفظ الخاص بعده، وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً فَلِمَ يتحكم بحمله على البيان دون النسخ؟ ولعل العام هو الذي تأخر وأُريد به العموم وينسخ به الخاص. <307>

---
[1] سورة الزمر آية (62).
[2] تقدم ذكره.
[3] تقدم ذكره.

وهذا هو الذي اختاره القاضي، والأصح عندنا تقديم الخاص، لأن تقدير النسخ يحتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت الرقبة مثلاً ثم خروجها عنها، فهو إثبات وضع ورفع له بالتوهّم، وأما إرادة الخاص باللفظ العام فغالب معتاد، بل هو الأكثر، والنسخ كالنادر، ويشهد بما ذكرناه سير الصحابة، فإنهم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام، ولم يشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر اللازم للنسخ.
(الخامس)
المفهوم بالفحوى، كتحريم ضرب الأب المفهوم من النهي عن التأفيف، فهو قاطع كالنص، ويخصص نحو من أساء إليك فاضربه بغير الأب، ومفهوم المخالفة عند القائلين به أيضاً كالمنطوق، حتى إذا ما ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم

والنعم ثم قال الشارع: ((في سائمة الغنم زكاة)) [1] أخرج مفهومه المعلوفة عن عموم اسم الغنم والنعم. <308>

[1] روى البخاري في صحيحه: حدثنا محمد بن عبد الله بن المثنى الأنصاري قال: حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنساً حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين: ((بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين، والتي أمر بها رسوله، فمن سألها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سأل فوقها فلا يعط...، وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...)) ج3/251 وما بعدها بهامش فتح الباري. وابن ماجة. حدثنا محمد بن بشار ومحمد بن يحيى ومحمد بن مرزوق قالوا حدثنا محمد بن عبد الله بن المثنى حدثني أبي عن ثمامة ج1/570.
قال الحافظ ابن حجر: وعبد الله بن المثنى اختلف فيه قول ابن معين، فقال مرة صالح، وقال مرة ليس بشيء – وكذلك الدارقطني – وقواه أبو زرعة وأبو حاتم والعجلي – ووثقه الترمذي وذكره ابن حبان في الثقات. فتح الباري ج3/251 وتهذيب التهذيب ج5/387، 388.
قال: قال العجيلي لا يتابع في أكثر حديثه. تهذيب التهذيب. ج5/388.
إلا أن حماد بن سلمة تابعه على حديثه هذا وهو عند الإمام أحمد في المسند. حدثنا أبو كامل ثنا حماد بن سلمة قال: أخذت هذا الكتاب من ثمامة بن عبد الله بن أنس عن أنس بن مالك أن أبا بكر رضي الله عنه... ج1/11.
قال الحافظ ابن حجر: وقال إسحاق بن راهوية في مسنده أخبرنا النغر بن شميل حدثنا حماد بن سلمة أخذنا هذا الكتاب من ثمامة يحدثه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم... فذكره.
قال ابن حجر: فوضح أن حماداً سمعه من ثمامة وأقرأه الكتاب، فانتفى تعليل من أعله بكونه مكاتبة، وانتفى تعليل من أعله بكون عبد الله بن المثنى لم يتابع عليه، فتح الباري ج3/251.
وقد روى هذه المتابعة النسائي عن شريح بن النعمان قال: حدثنا حماد بن سلمة عن ثمامة بن عبد الله... ج3/27، 28. وأبو داود عن موسى بن إسماعيل. ثنا حماد.. ج2/96. والحاكم. قال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه هكذا، إنما انفرد بإخراجه البخاري من وجه آخر عن ثمامة، وحديث حماد أصح وأشفى وأتم من حديث ابن المثنى وقد أقره الذهبي. ج1/390، 392.
وقد روي لهذا الباب كل من الدارمي عن الحكم بن المبارك ثنا عباد بن عوام وإبراهيم بن صدقة عن سفيان بن حسين عن الزهري عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب الصدقة، وكان في الغنم في كل أربعين سائمة...)) ج1/381. وروى البيهقي عن النبي صلى الله عليه وسلم شاة سائمة شاة..)) ج4/116. والحاكم ج1/395. وفيه عمر

.
(السادس)
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم إذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام، كقوله: ((خذوا عني مناسككم))[1] فإن لم يعرف قصد بيان، فإذا ناقض فعلُه لحكمه فلا يرفع فعلُه أصلَ الحكم، لكن قد يدل على التخصيص، مثاله أنه نهى صلى الله عليه وسلم عن الوصال ثم <309>

وابن حزم.
قال الحافظ ابن حجر: قال ابن حزم: هذا الكتاب – أي كتاب أبي بكر رضي الله عنه – في نهاية الصفحة، عمل به الصديق بحضرة العلماء. التلخيص الخبير ج2/150.
[1]) تقدم ذكره.

واصل فقيل له: نَهَيْتَ عن الوصال ونراك تُواصِل؟ فقال: ((إني لستُ كأحدكم إني أظلُّ عند ربِّي يطعمني ويسقيني))[1]

فبيَّن أنه لم يُرد بفعلِه بيانَ الحكم، ثم إن كان نهيه بلفظ عام فيكون فعله تخصيصاً.

(السابع):

تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم واحداً من أمته على خلاف موجب العموم، وسكوته يحتمل نسخ أصل الحكم أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ في حقه أو تخصيص وصف واحد ووقت ذلك الشخص ملابس له فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك المعنى، فإن كان ثبت ذلك الحكم في كل وقت وحال، تعيَّن تقريره لكونه نسخاً على الجملة أو في حقه خاصة، والمستيقن حقه خاصة، لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبي عليه السلام أن يبين اختصاصه بعد أن أفهم أمَّته أن حكم في الواحد كحكمه في الجماعة، فيدل تقريره من هذا الوجه على النَّسخ المطلق.

ثم هنا ثلاثة أمور تُظَنُّ مخصصات وليس بها.

(الأول):

عادة المخاطبين، فإذا قال لجمع من أمَّته: حَرَّمْتُ عليكم الطعام والشراب، وكانت عادتُهم جنس من الطعام فلا يقتصر بالنهي على <310>

---

[1] روى هذا الحديث بألفاظ متعددة ومن طرق كثيرة. روي عن عائشة وابن عمر وأنس وأبيه هريرة وأبي سعيد وعلي وبشير بن الخصاصية رضي الله عنهم. البخاري ج4/176 وما بعدها بهامش فتح الباري وج 13/234. ومسلم ج7/211 وما بعدها بهامش النووي، وأبو داود ج 2/306، 307، والترمذي ج2/65 بهامش تحفة الأحوذي، والدارمي ج 2/7، 8، والإمام أحمد ج2/23، 231، 244، 257، 261، 281، 345، 377، 418، 496، 516، وج 3/124، 170، 200، 218، 288، ج 6/126، 242، 258. وعن رجل من الصحابة لم يذكر اسمه ج4/314، 315. وحديث أبي سعيد انفرد به البخاري.

معتادهم، بل يدخل فيه ما لا يعتاد في أرضهم، لأن الحجة في لفظه وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم، وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنها تحمل على ذوات الأربع لعرف اللسان في تخصيصها بها، وأكل النواة والحصاة يسمى أكلاً في العادة وإن كان لا يعتاد فعله، فَفَرْقٌ بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء. وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إيَّاهم.
(الثاني):
مذهب الصَّحابي إذا كان بخلاف العموم، فيجعل مخصَّصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده، وقد أفسدناه، وكذلك تخصيص الراوي يرفع العموم عند من يرى أن مذهب الراوي يقدم على روايته إذا خالفها، وهذا أيضاً مما أفسدناه.
(الثالث)
ورود العام على سبب خاص، فإنه جعل دليلاً على تخصيصه به عند القوم، وهو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره.

مسألة

إذا ورد خبر الواحد مخصصاً لعموم القرآن. فقال قوم: بتقديم العموم على الخبر، وقوم بتقديم الخبر، وتوقف قوم إلى ظهور دليل آخر، وفصَّل قوم فقال: إن كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع فالخبر أولى، وإلا فالعموم.
واحتجَّ المرجحون للعموم بمسلكين.
(المسلك الأول):
أن عموم القرآن مقطوع به، وخبر الواحد مظنون. واعترض عليه بوجوه: <311>

(الأول):
إن دخول أصل محل الخصوص في العموم، وكونه مراداً به مظنون ظناً ضعيفاً يستند إلى صيغة العموم، وقد أنكره الواقفية وزعموا أنه مجمل، فكيف ينفع كون أصل الكتاب مقطوعاً به في ما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه؟
(الثاني):
إنه لو كان مقطوعاً به للزم تكذيب الراوي قطعاً، ولاشك في إمكان صدقه.
فإن قيل: فلو تقل النسخ فصدقه أيضاً ممكن، ولا يقبل. قلنا: لا يعلل رده بكون الآية مقطوعاً بها، لأن دوام حكمها إنما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ، لكن الإجماع منع من نسخ القرآن به، ولا مانع من التخصيص.
(الثالث):
إن براءة الذمة قبل ورود السمع قطعي، ثم ترفع بخبر الواحد لأنه مقطوع به بشرط أن لا يرد سمع، وماء البحر إذا صب في كوز مقطوع بطهارته، لكن بشرط أن لا يخبر عدل بوقوع نجس فيه، وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط أن لا يرد خاص.
(الرابع):
إن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع واجب بقول عدلين، مع أنَّا لا نقطع بصدقهما، فوجوب العمل مقطوع به، وكون العموم مستغرقاً غير مقطوع به.
فإن قيل: إنما يجب العمل بخبر لا يقابل عموم القرآن. قلنا: يعارضه أنه إنما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص ينقله عدل. <312>

المسلك الثاني

قولهم: إن الحديث إما أن يكون نسخاً أو بياناً، أما النسخ فلا يثبت بخبر الواحد، وأما البيان فمحال، إذ البيان ما يقترن بالمبين، وما يعرفه الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به.

قلنا: هو بيان ولا يجب اقترانه عندنا، ثم ما يدريهم أنه كان متراخياً، فلعله وقع مقترناً، والرواي لم يرد اقترانه، وأما وجوب تعريفه لأهل التواتر فتحكُّم، بل إذا كلفهم العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد، ثم لعله ألقاه إلى عدد التواتر فماتوا قبل النقل أو نَسُوا أو هُمْ أحياء لكن ما لقينا منهم إلا واحداً.

وحجة المقدمين للخبر: إن الصحابة ذهبت إليه، فخصصوا عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [1] برواية أبي هريرة: ((إن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها)) [2]. وعموم آية المواريث بروايته عنه عليه السلام أنه ((لا يرث القاتل)) [3] و((العبد)) [4] ((ولا أهل ملَّتين)) [5] إلى نظائر لا تحصى. <31 3>

---

[1] سورة النساء آية (24).

[2] تقدم ذكره.

[3] تقدم ذكره.

[4]

[5] روى أبو داود، حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم: ((لا يتوارث أهل ملتين شتى)). ج 3/125، 126/ رقم 2911. ورواه أحمد من طريق سفيان عن يعقوب بن عطاء وغيره عن عمرو بن شعيب. بدون لفظ ((شتى)). ج2/178، ورواه أيضاً من طريق روح ثنا شعبة ثنا عمر الأحول عن عمرو بن شعيب كلفظ أبي داود. ج2/195، ومن طريق آخر عن عمرو بن شعيب أيضاً رواه البيهقي بلفظ أبي داود. ومن طريق آخر عن عمرو أيضاً بلفظ ((.... ولا يتوارثون أهل ملتين)) ج6/218. وروى ابن ماجة من طريق آخر عن عمرو بلفظ ((لا يتوارث أهل ملتين)). ج2/912/ رقم 2731. ورواه الترمذي من حديث جابر ج3/183 بهامش التحفة. وروى الحاكم والبيهقي من طرق عن أبي جريج عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يرث المسلم النصراني إلا أن يكون عبده أو أمته)) المستدرك ج 4/345 – والبيهقي ج6/218. وروى الدارمي من حديث محمد بن عيسى ثنا شريك عن الأشعث عن الحسن عن جابر قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم: لا نرث أهل الكتاب ولا يرثونا إلا الرجل يرث عبده أو أمته)) ج2/370.

واعترض عليهم بأن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي، بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بقرائن وأدلة سوى مجرد قوله.
وحجة أهل التوقف، وهو اختيار القاضي: أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل مظنون الشمول، والخبر وحده مظنون الأصل مقطوع به في اللفظ والمعنى، وهما متقابلان، ولا مرجح، فيتعارضن ويرجع إلى دليل آخر.
والمختار أن خبر العدل أولى، لأن سكون النفس إلى رواية عدل واحد كسكونها إلى عدلين في الشهادة، أما اقتضاء آية المواريث الحكم في حق القاتل والكافر فضعيف، وكلام من يدعي إجمال العموم قوي، وكلام من لا يجعل خبر الواحد العدل حجة في غاية الضعف.

مسألة

اختلف الذاهبون إلى حجية كل من العموم والقياس منفرداً في القياس على نصَّ خاصٍّ إذا قابل عموم نصٍّ آخر. فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي والأشعري إلى تقديم القياس على العموم، والجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقدم العموم، والقاضي وجماعة إلى التوقف، وقوم إلى تقديم القياس الجلي عليه دون الخفي، وعيسى بن أبان إلى تقديم القياس على عموم دخله التخصيص، دون ما لم يدخله. <314>

وحِجاجُ من قدم العموم ثلاث:
(الأولى):
إن القياس فرع والعموم أصل، ولا يقدم الفرع على الأصل.
واعترض من وجوه:
(الأول):
إن القياس فرعُ نصٍّ آخر، لا النص المخصص به، والنص تارة يخصص بنص وتارة بمعقول نص آخر، ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو الذي يُفهم المراد من النص، وإذا خصصنا بقياس الأرز على البرِّ عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [1] لم نخصص الأصل بفرعه، لأن الأرز فرع حديث [2] البر لا فرعُ آية إحلال البيع. <315>

---

[1] سورة البقرة آية (275).
[2] أي حديث النهي عن بيع البُرِ بالبُرِ إلا مع الحلول والتماثل، ونصه ((ولا البر بالبر إلا هاء وهاء)).
روى البخاري من طريق عبد الله بن يوسف حدثني مالك بن أوس سمع ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((البر بالبر ربا إلا هاء وهاء..)) ج4/315، 316 بهامش فتح الباري. من حديث ليث عن ابن شهاب. ورواه مسلم من طريق عن ابن شهاب أيضاً.. فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه:.... فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((... والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء..)) ج11/11، 12 ورواه من طريق آخر. ورواه الإمام أحمد من طريق عن سفيان عن الزهري سمع مالك بن أوس بن الحدثان سمع عمر رضي الله عنه ج 1/24، 45. وابن ماجة من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، وعلي بن محمد، وهشام بن عمار، ومحمد بن الصباح قالوا: ثنا سفيان بن عيينة... كما عند البخاري ومسلم وغيره. سنن ابن ماجة ج2/757. وأبو داود من طريق عبد الله بن سلمة القعنبي عن مالك ج2/244.

(الثاني):
إنه يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع فإنه يثبت بأصل من كتاب أو سنَّة.
فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع لا بالظاهر والنص. قلنا: وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص، فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

الحجة الثانية

إنه إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به، لأن زيداً في قوله اقتلوا المشركين ليس كما في قوله اقتلوا زيداً والأرز في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [1] ليس كقوله: يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ومتماثلاً، فإذا كان كونه مراداً بها مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً مشكوكاً فيه أيضاً، والدليل عليه جواز تخصيصه بالعقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن القطعيات لا تتعارض.
فإن قيل ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم.
قلنا: إن أردتم أنه لم يدخل تحت لفظه منعناه أو لم يدخل تحت الإرادة فمسلَّم، وكذلك القياس يعرّفنا ذلك ولا فرق.

الحجة الثالثة

إنه قال عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه: ((بم تحكم؟ فقال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنَّة رسول الله. وقال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي)) [2]. فأخَّر الاجتهاد، فكيف يقدم على الكتاب؟ قلنا: كونه مذكوراً في الكتاب مبني على كونه مراداً بالعموم وهو مشكوك <316>

---

[1] سورة البقرة آية (275).
[2] تقدم ذكره.

فيه، فكونه في الكتاب مشكوك فيه، ولذلك جاز لمعاذ رضي الله عنه ترك العموم بالخبر المتواتر، وخبر الواحد ونص الكتاب لا يترك بالسنَّة، إلا أن تكون السنَّة بياناً لمعنى الكتاب، والكتاب يبين الكتاب والسنة تبين السنة تارة بلفظ وأخرى بمعقولة.
وحجاج من قدم القياس اثنتان:
(الأولى):
إن العموم يحتمل المجاز، والخصوص والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك، ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص مع إمكان كونه مجازاً أو مؤلاً فالقياس أولى.
واعترض بأن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل من احتمال الخصوص والمجاز في العام، بل ذلك موجود في أصل القياس وزيادة [1]ضعف ما يختص به من احتمال الخصوص والمجاز، إذ القياس ربما ينتزع من خبر [2] واحد، وربما استنبط من ليس أهلاً للاجتهاد [3]، وربما يستدل على إثبات العلة بما يظنه دليلاً [4]، وربما لا يستوفي جميع أوصاف [5] الأصل، وربما يغلط في إلحاق الفرع [6] به، فمظنة الاحتمال والغلط في القياس أكثر.
(الثانية):
قولهم: تخصيص العموم بالقياس جمع بينه وبين الكتاب وهو أولى من تعطيلهما أو تعطيل أحدهما. <317>

---

[1] أي مع.
[2] أي فيتطرق الاحتمال إلى أصله.
[3] فظن أنه من أهله، ولا حكم لاجتهاد غير الأهل، والعموم لا يستند إلى اجتهاد.
[4] وليس بدليل.
[5] فيشذ منه وصف داخل في الاعتبار.
[6] لفرق دقيق بينهما لم يتنبه له.

وهذا فاسد، لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس.
حجة الواقفية:
إنهم قالوا: إذا بطل كلام المرجحين وكل من العموم والقياس دليل لو انفرد ولا ترجيح، فلا يبقى إلا التوقف.
فإن قيل: هذا يخالف الإجماع، لأن الأمة أجمعت على تقديم أحدهما، ولم يذهب أحد قبل القاضي إلى التوقف. قلنا: أجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا ببطلان التوقف ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحاً، والإجماع لا يثبت بمثل ذلك.
وحجة المفرّق بين القياس الجلي والخفي: هي أن جليه قوي، وهو أقوى من العموم، والخفي ضعيف.
والمختار أن ما ذكروه غير بعيد، فإن العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظناً، وقد يكون أحدهما في نفس المجتهد أقوى، فلزمه إتباعه، والعموم قد يقوى بظهور قصد التعميم، وقد يضعف بعدمه بأن يتطرق إليه تخصيصات كثيرة، فكما أن العمومين أو القياسين إذا تقابلا وجب تقديم أقواهما فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا فلأبعد في أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوي أغلب عليه من قياس ضعيف، فنقدم الأقوى، وإن تعادلا وجب التوقف.
فإن قيل: فهل يجري هذا الخلاف في تخصيص قياس مستنبط من الأخبار لعمومها؟ قلنا: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عمومه، والخلاف جار في الكل، وكذا قياس الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب، وقياس نص الكتاب بالنسبة إلى عموم الخبر المتواتر، أما قياس خبر الواحد إذا عارض عموم الكتاب فلا يخفى ترجيح الكتاب عند من لا يقدم خبر الواحد عليه، <318>

أما من يقدمه فيجو أن يتوقف في قياسه، فإنه ازداد ضعفاً وبعداً ولكن القياس في معنى الأصل قريب من الأصل، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس أحياناً من ظن عموم الكتاب، فالنظر فيه إلى المجتهد.
فإن قيل: الخلاف في هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات، أو في المجتهدات؟ قلنا: سياق كلام القاضي يدل على أن القول بتقدم خبر الواحد والقياس على عموم الكتاب مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه، لأنه من مسائل الأصول. وعندي أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى، فإن الأدلّة من الجوانب متقاربة وغير بالغة مبلغ القطع. <319>

الباب الرابع

في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم

وفيه فصول

الفصل الأول

في التعارض

اعلم أن المهم الأول معرفة محل التعارض.

فنقول: كل ما دل العقل على أحد جانبيه فلا مجال فيه للتعارض، فإذا ورد سمع على خلافه فإن لم يكن متواتر فيعلم أنه غير صحيح، وإن كان متواتر فيؤول كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [1] فيؤول بما سوى ذات القديم وصفاته، لخروجهما بدليل العقل، وأما وجود نص متواتر على خلافه فذلك محال.

وأما الشرعيات فإذا تعارض فيها دليلان، فإن امتنع جمعهما فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر، فإن عجزنا عنه فنتخير العمل بأيهما شئنا حيث لا للعمل بهما للتناقض، ولا لطرحهما للزوم إخلاء الواقعة عن الحكم، ولا لاستعمال أحدهما بغير مرجح للتحكم، فتعين التخير الذي يجوز ورود التعبد به ابتداء، وإن أمكن الجمع فهو على مراتب.

المرتبة الأولى

عام وخاص كقوله عليه السلام: ((فما سقت السماء العشر)) [2] مع قوله: ((لا صدقة فيما دون خمسة أوسق)) [3] فقد ذكر القاضي أن التعارض واقع، لإمكان كون أحدهما ناسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام. <320>

---

[1] سورة الزمر آية (62).

[2] تقدم ذكره.

[3] تقدم ذكره.

واختار أن يجعل الخاص بياناً، ولا يقدر النسخ إلا لضرورة، فإن فيه تقدير دخول ما دون النصاب تحت وجوب العشر ثم خروجه منه، وذلك لا سبيل إلى إثباته بالتوهم من غير ضرورة.

المرتبة الثانية

أن يكون اللفظ المؤول قوياً في الظهور بعيداً عن التأويل، فكلام القاضي فيه أوجه، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: ((إنما الربا في النسيئة)) [1] فإنه كالصريح في نفي ربا الفضل، وقوله: ((الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل)) [2] فإنه صريح في إثباته، فيمكن أن يكون أحدهما نسخاً للآخر، ويمكن أن يكون قوله: ((إنما الربا في النسيئة)) [3] وارداً في مختلفي الجنس، بناء على تخرجه على سؤال عنهما أو حاجة خاصة والجمع بهذا التقدير ممكن.

والمختار أنه وإن بُعد أولى من النسخ، وللقاضي أن يقول: قطعكم بأنه أراد به مختلفي الجنس تحكم لا يدل عليه قاطع، ويخالف ظاهر اللفظ المفيد للظن: قلنا: حَمَلَنا عليه ضرورة الاحتراز عن <321>

---

[1] تقدم ذكره.

[2] رواه مسلم من طريق أبي كريب محمد بن العلاء وواصل ابن عبد الأعلى قالا حدثنا ابن فضيل عن أبيه عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((.... والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلفت ألوانه)). ومن طريق آخر دون ذكر ((يداً بيد)). ج11/15 بهامش النووي.
ورواه الإمام أحمد بلفظ ((البر بالبر... مثلاً بمثل..)) ج3-49، 50، 66، 97، من طريق روح ثنا سليمان بن علي ثنا أبو المتوكل الناجي ثنا أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم.. وعن يزيد ثنا سليمان بن علي.. وعن وكيع ثنا إسماعيل بن مسلم العبدي ثنا أبو المتوكل الناجي.

[3] تقدم ذكره.

النسخ، فيقول: فما المانع من تقدير النسخ، وليس في إثباته ارتكاب محال ولا مخالفة دليل قطعي ولا ظني، وفيما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ، وهو دليل ظني، فما هو الخوف من النسخ وإمكانه كإمكان البيان؟ فإن قلنا: البيان أغلب على عادة الرسول عليه السلام من النسخ وأكثر وقوعاً فله أن يقول: وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر؟ ولنا مسائل لا نأخذ به فيها، لكن لنا أن نقول: الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين، ولكن لا يجوز إتباعه إلا بدليل، فخبر الواحد لا يورث إلا غلبة الظن، لأن صدق العدل أكثر، وصيغة العموم تتبع، لأن إرادة معنى يدل عليه الظاهر أغلب، والفرق بين الفرع والأصل ممكن، لكن الجمع بينهما أغلب، واتباع الظن في هذه الأصول ليس لكونه ظناً، بل لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه، فكذلك نعلم من سير الصحابة رضي الله عنهم أنهم ما اعتقدوا كون القرآن منسوخاً من أوله إلى آخره، ولم يبق فيه عام لم يخصص إلا ألفاظ نادرة مثل: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [1] وورود في الأخبار [2] العام والخاص، ولا يتطرق إليها النسخ، وأنهم إذا نسخوا شيئاً لم ينسخوه إلا بنص وضرورة، أما بالتوهم فلا، ولعل السبب أن في جعلهما متضادين إسقاطهما، وفي جعل أحدهما بياناً استعمالهما، وإذا تخيرنا بينهما فالاستعمال هو الأصل، ولا يجوز الإسقاط إلا لضرورة.

تنبيه

إنما يقدر القاضي النسخ بشرط أن يحصل التعارض، ولا يظهر دليل على إرادة البيان، مثال ذلك قوله عليه السلام: ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)) [3] <322>

---

[1] سورة النساء آية 176.

[2] أي الجمل الخبرية.

[3] روى أبو داود حدثنا حفص عن عمر ثنا شعبة عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عُكيم قال: قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب: ((أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)). ج 4/67. ومن طريق آخر عن الحكم بن عتيبة أنه انطلق هو وناس معه إلى عبد الله بن عكيم رجل من جهينة قال الحكم: فدخلوا... فأخبروني أن عبد الله بن عكيم أخبرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى جهينة قبل موته – بشهر – ((أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)). ج4/67. ورواه ابن ماجة من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم: ج2/1194/ رقم 3613. والترمذي، وقال: هذا حديث حسن، ويروى عن عبد الله بن عكيم عن أشياخ له هذا الحديث، وليس العمل عن هذا عند أكثر أهل العلم، وقد روى هذا الحديث عن عبد الله أنه قال: أتانا كتاب رسول الله صلى

وقوله لما مرَّ بشاة لميمونة رضي الله عنها <323 >

الله عليه وسلم قبل وفاته بشهرين. سمعت أحمد بن الحسن يقول: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث لما ذكر فيه – قبل وفاته بشهرين – وكان يقول: كان آخر أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم ترك أحمد هذا الحديث لما اضطربوا في إسناده حيث روى بعضهم، وقال: عن عبد الله بن عكيم عن أشياخ من جهينة. ج3/45، 46 بهامش تحفة الأحوذي ورواه الامام احمد في المسند ج4/310،311 ورواه البيهقي ج 1/18.

قال الحافظ ابن حجر: قال صاحب الإمام: تضعيف من ضعفه ليس من قبل الرجال، فإنهم كلهم ثقات، وإنما ينبغي أن يحمل الضعف على الاضطراب كما نقل عن أحمد. ومن الاضطراب فيه ما رواه الطبراني من حديث شبيب بن سعيد عن الحكم عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى، ولفظه جاءنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بأرض جهينة، إني كنت رخصت لكم في إهاب الميتة وعصبها، فلا تنتفعوا بإهاب ولا عصب. إسناده ثقات، وتابعه فضالة بن المفضل عند الطبراني في الأوسط. ج1/47 عن التلخيص الحبير.

وقال ابن أبي حاتم في العلل: ليست عبد الله بن عكيم صحبة، وإنما رواية كتابة. ج1/47 عن التخليص الحسر.

وقد جاء الاضطراب في المتن والسند، والعلة الأخرى الاختلاف في الصحبة.

قال الخطابي: ومذهب عامة العلماء على جواز الدبغ والحكم بطهارة الإهاب إذا دبغ، ووهَّنوا هذا الحديث، لأن عبد الله بن عُكيم لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم وإنما هو حكاية عن كتاب أتاهم، فقد يحتمل – لو ثبت الحديث – أن يكون النهي إنما جاء عن الانتفاع قبل الدبغ، ولا يجوز أن تترك به الأخبار الصحيحة التي جاءت في الدباغ، وأن يحمل على النسخ، والله أعلم. معالم السنن للخطابي بهامش مختصر أبي داود للحافظ المنذري ج6/68، وانظر ما بعدها.

تركوها لكونها ميتة: ((ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به))[1]
والقاضي يقدر الثاني ناسخاً للأول بشرطين:
أحدهما: أن لا يثبت في اللسان اختصاص اسم الإهاب بغير المدبوغ، وإلا فلا تعارض.
والثاني: أن لا يثبت ورود أحدهما متصلاً بالآخر، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه عليه السلام مرَّ بشاة ميتة لميمونة رضي الله عنها تركوها فقال: ((ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به))، ثم كتب ((لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب))[2] فساق الحديث سياقاً يشعر <324>

---

[1] حديث ميمونة رضي الله عنها رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما بدل لفظ ((... وانتفعوا به))، ((.... فانتفعوا به)). ورواه بألفاظ ومن طرق متعددة. ج4/51، 52، ورواه أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما قال مسدد ووهب عن ميمونة رضي الله عنهما قالت: ولفظه ((.... واستنفعتم به)) ج 4/65 ورواه بألفاظ مختلفة. ورواه الترمذي ج3/45 بهامش التحفة.
ورواه الإمام أحمد بلفظ ((ألا استمتعتم بجلدها))؟ قالوا: يا رسول الله إنها ميتة. قال: ((إنما حرم أكلها)). ج1/329.
الأوزاعي عن الزهري عن سفيان عن عبيد الله عن ابن عباس.
ورواه الشافعي: أخبرنا مالك عن الزهري.. بلفظ ((.... فهلا انتفعتم بجلدها.. إنما حرم أكلها)). مسند الإمام الشافعي 26.

[2] تقدم قريباً.

بأنه جرى من النبي عليه السلام متصلاً، فيكون بياناً لا نسخاً، إذ شرط النسخ التراخي.

المرتبة الثالثة

أم يتعارض عمومان وجهيَّان، مثاله قوله عليه السلام: ((من بَدَّل دينه فاقتلوه)) [1] مع قوله: ((نُهيتُ عن قتل النساء)) [2] فإن الأول يعم <325>

---

[1] رواه البخاري عن عكرة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن علياًّ رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم)) كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((من بَدَّل دينه فاقتلوه)). ج6/106. ج12/126 بهامش فتح الباري. ورواه أبو داود ج4/126، والترمذي ج2/337 بهامش تحفة الأحوذي والنسائي ج7/104 وابن ماجة ج2/848/ رقم 3535 والبيهقي ج8/195 وأحمد ج1/217، 282/ 283 من طرق عن أيوب عن عكرمة.
وعن أنس أن علياً رضي الله عنه أتى بناس من الزط يعبدون وثناً.
رواه أحمد ج1/322 والنسائي ج7/105 وللحديث شواهد عند البيهقي وغيره.

[2] روى البخاري من طريق الليث عن نافع أن عبد الله رضي الله عنه أخبره أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان)). ومن طريق عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما... فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان)). ج6/104 بهامش فتح الباري.
ورواه أبو داود ثنا الليث عن نافع عن عبد الله. بنفس اللفظ.
وروي من طريق عمر بن المرقع حدثني أبي عن جده رباح بن ربيع قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة ((... قل لخالد لا يقتل امرأة ولا عسيفاً)).
ومن طريق سفيان عن الزهري عن عبيد الله يعني ابن عبد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الدار من المشركين.. قال الزهري: ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك عن قتل النساء والولدان. ج 3/54.. ورواه الدارمي من طريق علي بن مسهر عن عبيد الله هو ابن عمر بن حفص بن عاصم عن نافع بن عمر رضي الله عنهما قال: ((... فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان)) ج2/222.

النساء والرجال ويخص المرتد، والثاني يعم المرتد وغيره ويخص النساء، ومثلهما قوله عليه السلام: ((نهيت عن الصلاة بعد العصر)) [1] مع قوله: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)) [2] فالأول يعم الفائتة وغيرها ويخص الصلاة بعد العصر، والثاني يعم المستيقظ بعد العصر وغيره ويخص الفائتة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [3] مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [4] فإن الأول يعم جمع الأختين في ملك اليمين كالنكاح ويخص الأختين، والثاني يعم الأختين وغيرهما ويخص ملك اليمين، والأول محرِّم والثاني مبيح، ففيهما تعارض، ويدفعه القاضي بتقدير النسخ، أما على مذهبنا من الحمل على البيان ما أمكن فليس أحدهما أولى من الآخر ما لم يظهر ترجيح، وقد ظهر هنا، لأن حفظ عموم ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ أولى لمعنيين: أحدهما أنه عموم لم يتطرق إليه تخصيص متفق، فهو أولى من عوم تطرق إليه ذلك حيث استثنى من حلّ ملك اليمين المشتركة <326>

---

[1] روى الإمام أحمد عن ربيعة بن دراح أن علياً رضي الله عنه صلى بعد العصر ركعتين.. وقال: - أي عمر بن الخطاب رضي الله عنه – أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهانا عنها؟)). ج1/17.
وأحاديث النهي عن الصلاة بعد العصر كثيرة منها ما رواه الإمام أحمد في مسنده ((أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس..)) ج1/18. ومن طريق آخر وبلفظ قريب منه في ج1/21. ورواه في ج1/50 وغيرها.

[2] تقدم ذكره.

[3] سورة النساء آية 23.

[4] سورة النساء آية 3.

والمستبرئة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحارم.

والثاني أن قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا﴾ [1] سيق بعد ذكر المحرمات إلحاقاً لمحرمات تعم الحرائر والإماء، وأم قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [2] فلم يُسق لبيان المحللات قصداً، بل سيق في معرض الثناء على الحافظين لفروجهم عن غير الزوجات والسراري، فلا يظهر منه قصد البيان.

فإن قيل: هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلو عن دليل الترجيح عندنا؟ قلنا: قال قوم: لا يجوز ذلك، لأنه يؤدي إلى التهمة ووقوع الشبهة، لتناقض الكلامين، وهو منفر عن التصديق والطاعة.

وقولهم فاسد، بل ذلك جائز وكان مبيَّناً لأهل العصر الأول، وقد خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن، فيكون محنة وتكليفاً علينا.. لنطلب الدليل من وجه آخر للترجيح أو نتخيَّر، وما ذكوره من التهمة والتنفير فليس بشيء، فإنه كان في ورود النسخ نفرة طائفة من الكفار، ولم يدل ذلك على استحالته. < 327>

---

[1] سورة النساء آية 23.

[2] سورة النساء آية 3.

الفصل الثاني
في جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص

قيل: لا يجوز ذلك، لأن فيه إلباساً وتجهيلاً، ونحن نقول: بالجواز بناء على ما ذكرنا من تأخير البيان، ودليل جوازه وقوعه بالإجماع، فإن من المخصصات ما هي عقلية غامضة، فالألفاظ المتشابهة في القرآن الموهمة للتشبيه بلغت الجميع، ولم ينتبهوا للأدلة العقلية الغامضة، ولم يرد الشرع صريحاً ينفي التشبيه وقطع الوهم.

فإن قيل: العقل الذي يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل، فالحوالة عليه ليس بتجهيل. قلنا: وما نفع كونه عتيداً له ولم يزل جهل الأكثرين به، وكان يزول بالتصريح والنص الذي لا يوهم التشبيه أصلاً.

واحتجَّ المانعون بشبهتين:

(الأولى):

أنه لو جاز ذلك أن يسمعهم المنسوخ دون الناسخ والمستثنى دون الاستثناء. قلنا: ذلك جائز في النسخ، وعلى المكلف العمل بالمنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ، وأما الاستثناء فيشترط اتصاله فكيف لا يبلغه؟

(الثانية):

قولهم: تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل، فإنه يعتقد العموم وهو جهل، قلنا: الجهل منه أن يعتقد عمومه جزماً، وليس له ذلك، بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهره العموم وأنه مكلف بطلب دليل الخصوص إلى أن يبلغه أو يظهر له انتفائه، وبهذا يتبين بطلان ما قيل أنه يجب اعتقاده عموم قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [1] قطعاً حتى يكون إخراج الكافرة نسخاً. <3 <28

---
[1] سورة المجادلة آية 3.

الفصل الثالث
في الوقت الذي لا يجوز للمجتهد الحكم فيه بالعموم

فإن قال قائل: إذا لم يجز الحكم بالعام ما لم يظهر انتفاء المخصص فمتى يظهر ذلك؟ وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعاً أو يظنه؟

قلنا: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات، ولكن المشكل أنه إلى متى يجب البحث؟

وقد ذهبوا فيه على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، وقوم لابد من اعتقاد جازم بأنه لا دليل للخصوص، وقوم لابد من القطع بانتفاء الأدلة، وإليه ذهب القاضي، والمشكل حينئذ تحصيل القطع بالفني، وقد ذكر القاضي فيه مسلكين:

(الأول):

أنه إذا بحث في مسألة قتل المسلم بالذمي عن مخصصات قوله عليه السلام: ((لا يُقتلُ مؤمن بكافر)) [1]، فقال: هذه مسألة طال فيها خوض العلماء وكثر بحثهم، فيستحيل عادة أن يشذ عن جميعهم مدركها، وإذ قد علم بطلان المدارك المنقولة عنهم فأقطع بأن لا مخصص لها. <329>

---

[1] روى البخاري من حديث ابن سلام قال أخبرنا وكيع عن سفيان عن مطرف عن الشعبي عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر. ج1/182 ومن حديث صدقة بن الفضيل أخبرنا ابن عيينة عن أبي جحيفة. ج12/230 ومن طريق آخر عن أبي جحيفة ج6/116. ورواه أبو داود من طريق آخر وبألفاظ مختلفة ومنها ((.... ألا لا يقتل مؤمن بكافر)) ج4/180، 181. وروى ابن ماجة بلفظ ((لا يقتل مسلم بكافر)) وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يقتل مسلم بكافر)) ج 2/887 – 888/ رقم 2658، 2659، 2660. والإمام أحمد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أن لا يقتل مسلم بكافر. ج2/178.

وهذا فاسد من وجهين:
أحدهما: أنه حجر على الصحابة أن يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر فيها الخوض، ولاشك في عملهم مع جواز التخصيص، بل مع جواز نسخ لم يبلغهم.
الثاني: أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين، بل إن سلم أنه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء فمن أين لقيهم؟

المسلك الثاني

قال القاضي: لا يبعد أن يدعي المجتهد اليقين وإن لم يدع الإحاطة بجميع المدارك، إذ يقول: لو كان الحكم خاصاً لنصب الله عليه دليلاً للمكلفين ولبلغهم ذلك.
وهذا أيضاً من الطراز الأول، فإنه لو اجتمعت الأمة على شيء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفه، أما في مسـألة الخلاف فكيف يتصور ذلك؟
والمختار عندنا أن تيقن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم وظن باستقصاء البحث، أما الظن فبانتفاء الدليل في ذاته، وأما القطع فبانتفائه في حقه يتحقق عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه، وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر. <330>

الباب الخامس

في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الإطلاق

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في حقيقة الاستثناء وصيغة معروفة

وحده: أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول. ففيه احتراز عن أدلة التخصيص، إذ قد تكون فعلاً ودليل عقل وقرينة، وإن كانت قولاً فلا تنحصر صيغه.

واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن نحو رأيت المؤمنين ولم أر زيداً. ويفارق [1] التخصيص باشتراط اتصاله وتطرقه إلى الظاهر والنص، وأما التخصيص فلا يشترط اتصاله ولا يتطرق إلى النص، وفيه احتراز عن النسخ أيضاً. والفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع دخول ما لولاه لدخل، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً عن البعض. <331>

---

[1] الاستثناء

الفصل الثاني
في شروطه

وهي ثلاثة:

(الأول):

الاتصال، ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه جوَّز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل، ولو صح حمل على ما إذا نوى ثم أظهر نيته، فيدين بينه وبين الله تعالى، ومذهبه أن ما يدين فيه الشخص يقبل دعواه ظاهراً، وإلا فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه. وقال قوم: يجوز [1] بشرط أن يذكر عند الاستثناء أني أريد الاستثناء مما سبق، وهذا لا يغني، لأنه لا يسمى استثناء.

واحتجّوا بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص وتأخير البيان، وردَّ بأنه لا قياس في اللغات، على أنه لا يشبه أدلة التخصيص، وقوله إلا زيداً متراخياً يخرج عن كونه مفهوماً، فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول.

الشرط الثاني

أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، أو يستثنى جزء مما دخل تحت اللفظ كرأيت زيداً إلا وجهه، ومن ههنا قال قوم: ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس، وقال الشافعي رحمه الله: لو قال: عليَّ مائة درهم إلا ثوباً صح ويكون معناه إلا قيمة ثوب، ولكن إذا ردَّ إلى القيمة فكأنه تكلَّف رده إلى الجنس، ولا حاجة إلى ذلك فقد ورد الاستثناء من غيره ولكنه إذ ذاك ليس فيه الإخراج، إذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلاً، وقد تكلَّف قوم جواباً عن ذلك وقالوا: أنه ليس استثناء حقيقة، بل مجاز، وهذا خلاف اللغة فإن إلا فيها <332>

---

[1] التأخير.

للاستثناء، والعرب تسمي ذلك استثناء لكن تقول: هو استثناء من غير الجنس. وجوَّز أبو حنيفة رحمه الله استثناء المكيل من الموزون وعكسه، ولم يجوِّز استثناء غيرهما منهما في الأقادير، وجوَّزه الشافعي رحمه الله والأولى التجويز فيها، لأنه معتاد في كلام العرب، فوجب قبوله. واختار القاضي أن إطلاق الاستثناء عليه حقيقة، والأظهر عندي أنه مجاز، وإلا في نحوه بمعنى لكن.

الشرط الثالث

أن لا يكون مستغرقاً، فلو قال: لفلان عليَّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة، لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه، وكذلك كل منطوق به لا يرفع، بل يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام، وكما أن الشرط جزء منه فالاستثناء جزء منه، وإنما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى للكلام معنى، أما استثناء الأكثر فالأكثرون على جوازه، وإذا شبهُ عدمه، لأن العرب تستقبح استثنائه، بل كثير من أهل اللغة لا يستحسن استثناء عقد صحيح، بأن يقول: عندي مائة إلا عشرة، بل مائة إلا خمسة كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [1] فلو بلغ المائة لقال: فلبث بهم تسعمائة، ولكن لما كان كسراً استثناه. واحتجَّ المجوِّزون بأنه لم جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر. وهذا قياس فاسد، كقول القائل: إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ولا قياس في اللغة، ثم كيف يقاس ما كرهوه على ما استحسنوه، وبقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ﴾ [2] ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر، فإنه ليس بأقل. <33 <3

---

[1] سورة العنكبوت آية 14.
[2] سورة المزمل آية 2.

والجواب إن ذلك بمعنى قم نصفه وليس باستثناء، والأولى عندنا أن هذا استثناء صحيح، وإن كان مستكرهاً فإذا قال: عليَّ عشرة إلا تسعة فلا يلزم بالاتفاق إلا درهم، ولا سبب له إلا أنه استثناء صحيح وإن كان قبيحاً وإنما المستحسن استثناء الكسر، وأما قوله عشرة إلا أربعة فليس بمستحسن، بل ربما يستنكر، لكن الاستنكار على الأكثر أشد، وكلما ازداد قلة ازداد حُسناً. < 334>

الفصل الثالث

في تعقيب الجمل بالاستثناء، الاستثناء الوارد بعدها

قال قوم: يرجع إلى الجميع، وقول يقصر على الأخير، وقوم: يحتمل كليهما، فيتوقف إلى قيام دليل.
وحجج القائلين بالشمول ثلاث:
(الأولى):
لا فرق بين أن يقال: اضرب الجماعة التي منه قَتَلَةٌ وسَرَقَةٌ وزُناةٌ إلا من تاب، وبين قوله: عاقِب من قتل وسرق وزنا إلا مَنْ تاب. واعترض بأنه لا مجال للقياس في اللغة.
(الثانية):
أن أهل اللغة مُطبِقون على أن تكراره عقب كل جملة نوع من اللكنة، فيجب الاكتفاء بذكره بعد الجملة الأخيرة لتعرف شمول الاستثناء.
(الثالثة):
أنه لو قال: والله لا آكل الطعام ولا دخلت الدار ولا كلَّمت زيداً إن شاء الله، يرجع الاستثناء إلى الجميع، وكذلك الشرط عقبها يرجع إليها، كقوله: اعط العلوية والعلماء إن كانوا فقراء، وهذا مما لا يسلّمه الواقفية، بل يقولون: هو متردد بين الشمول والاقتصار، والشك كاف في استصحاب الأصل من براءة الذمة في اليمين ومنع الإعطاء إلا عند الإذن المستيقن، ومن سلّم من المخصصة ذلك أشكل عليه الأمر، إلا أن يجيب بإظهار دليل فقهي يقضي في الشرط خاصة دون الاستثناء.
وحجَّة المخصصة بالأخيرة اثنتان: <335>

(الأولى):
أن المعممين إنما عمَّموا لأن الجمل غير مستقلة، فصارت جملة واحدة بالواو العاطفة ونحن إذا خصصناها بالأخيرة جعلناها مستقلة.
وهذا فاسد لأنه تقرير علة للخصم واعتراض عليهم، ولعلَّهم لا يعللون بها، ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يفد، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به.
(الثانية):
إن إطلاق الكلام الأول معلوم، ودخوله تحت الاستثناء مشكوك، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين.
وهذا فاسد من أوجه.
(الأول):
إنَّا لا نسلّم إطلاق الأول قبل تمام الكلام وما تم حتى أُرْدِف باستثناء يرجع إليه عند المعمم، ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف.
(الثاني):
أنه لا يتعين رجوعه إلى الأخيرة، بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط، فكيف نسلم اليقين؟
(الثالث):
إنه لا يسلّم ما ذكروه في الشرط والصفة، ويسلّم أكثرهم عموم ذلك ويلزمهم قصر الجمع على الاثنين أو الثلاثة، لأنه المستيقن.
وحجة الواقفية أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كلا تحكم، ورأينا العرب تستعمل كل واحد منهما، ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فيجب التوقف، إلى أن يثبت نقل متواتر به، وهذا هو الأحق. وإذا وجب رفع التوقف فمذهب المعمِّمين أولى، لظهور <336>

الواو في العطف، وذلك يوجب نوعاً بين الاتحاد بين المتعاطفين، لكنها تحتمل الابتداء أيضاً، والذي يدل على أن التوقف أنه ورد في القرآن جميع الأقسام [1]، من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة.

القول في دخول الشرط على الكلام

الشرط ما يعدم المشروط عند عدمه، ولا يلزم وجوده من وجوده، وبه يفارق العلّة، ثم هو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة ولغوي كأن جئتني أكرمتك، فإن مقتضاه لغة اختصاص الإكرام بالمجيء، فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم والاستثناء، وكل من الشرط والاستثناء يدخل <337>

---

[1] كقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً.....﴾ الآية، فقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ لا يرجع إلى الجلد ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة؟؟ ففيه خلاف.

وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ وهذا يرجع الأخير هو الدية، لأن التصدق لا يؤثر في الإعتاق.

وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ فقوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ يرجع إلى الخصال الثلاث.

وقوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ......... إِلَّا قَلِيلًا﴾ فهذا يبعد حمله على الذي يليه، لأنه يؤدي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته، فقيل: إنه محمول على قوله: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ لتقصير وإهمال وغلط. وقيل: إنه يرجع إلى الأخير، ومعناه، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة، كأويس القرني وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله.

على الكلام فيغيره عمَّا كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه مخرج من كلامه ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج، نعم كأن يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ، فإذا قلت: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار، فمعناه أنكِ عند دخول الدار طالق، فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلا بالإضافة إلى حال الدخول، أما أن نقول تكلم بالطلاق عامًّا مطلقاً دخل أو لم يدخل، ثم أخرج ما قبل الدخول، فليس هذا بصحيح.

فإن قيل: قوله: فاقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، أو إن لم يكونوا ذميين فلفظ المشركين متناول للجميع ولأهل الذمة، لكن خرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء. قلنا: هو كذلك لو اقتصر عليه، ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلاً، ولو قدر على الإخراج لم يفرض بين المنفصل والمتصل، ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه غيَّر الكلام فجعله كالناطق بالباقي ورفع دخول البعض، ومعنى الرفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء، فإذا لحق قبل الوقوف رَفَعاً، فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [1] لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم الكلام كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مُصَلٍّ ثم خرج البعض.

هكذا ينبغي أن تفهم حقيقة الاستثناء والشرط، فاعلموه ترشدوا.

القول في المطلق والمقيَّد

اعلم أن التقييد اشتراط، والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجِب والموجَب، كما لو قال: ((لا نكاح إلا بولي وشهود)) [2]. <338>

---

[1] سورة الماعون آية 4.

[2] تقدم.

وقال: ((لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)) [1] فلو قال في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [2] ثم قال: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [3] فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الإطلاق، أما إذا اختلف الحكم، كالظهار والقتل فقال قوم: يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل، كما لو تحدث الواقعة.

وهذا تحكم محض يخالف وضع اللغة، إذ لا يتعارض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه، والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها، على أنه يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيَّد بالتتابع في الظهار وبالتفريق في الحج ومطلق في اليمين، فليت شعري على أي المقيدين يحمل؟

فقال قوم: لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً وإن قام دليل القياس، لأنه نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب به، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله، إذا جعل الزيادة على النص نسخاً.

وقال الشافعي رحمه الله: إن قام دليل حمل عليه ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم، وهذا هو الطريق الصحيح.

فإن قيل: إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به في كفارة الظهار، ومقتضاها أجزاء الكافرة. قلنا: بيَّنا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه، إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة، وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس. <339>

---

[1] تقدم.

[2] سورة المجادلة آية (4).

[3] سورة النساء آية (92).

الفن الثاني

فيما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها وإشارتها.
وهي خمسة أضرب:

الضرب الأول

ما يسمى اقتضاء: وهو ما لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به، لكن يكون من ضرورته، إما لأنه يمتنع صدق المتكلم به أو وجود الملفوظ شرعاً أو ثبوته عقلاً إلا به، مثال الأول كقوله عليه السلام: ((لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل)) [1]، فإنه نفى الصوم، ولا ينتفي بصورته، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل، فيكون المنفي حكم الصوم لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابد منه لتحقيق صدق الكلام.
فعن هذا قلنا: لا عموم له، لأنه ثبت اقتضاء لا لفظاً، وهذا المثال إنما يصح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية، أما من جعل الصوم عبارة عن الصوم الشرعي، فيكون انتفاؤه بطريق النطق لا الاقتضاء، ومثاله حينئذ كقوله عليه السلام: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) [2]، ومثال الثاني كقوله القائل: أعْتِق عبدك عني، فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، ولكن شرط نفوذ العتق المنطوق به شرعاً تقدم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ. ومثال الثالث قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [3] فإنه يقتضي إضمار الوطء لأن ذوات الأمهات أعيان، ولا يعقل تعلق الأحكام إلا بأفعال المكلفين، فاقتضى اللفظ فعلاً وصار ذلك هو الوطء بعرف الاستعمال، وكذلك قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ [4]

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.
[3] سورة النساء آية 23.
[4] سورة البقرة آية 173.

وقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [1] أي أكلها، ويقرب منه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [2] أي أهلها إذ لا يعقل السؤال عنها، فلابد من الإضمار، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء.

الضرب الثاني

ما يؤخذ من إشارة اللفظ، أي ما يتبعه من غير تجريد قصد إليه.

ومن أمثلتها تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام: ((إنَّهن ناقصات عقل ودين، فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم)) [3]. فإنه وإن سيق لبيان

---

[1] سورة المائدة آية 1.

[2] سورة يوسف آية 82.

[3] روى البخاري من طريق سعيد بن أبي مريم قال: أخبرنا محمد بن جعفر قال: أخبرني زيد هو ابن أسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: ((.... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن)، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: (أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل؟) قلن: بلى. قال: (فذاك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم)؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها)) ج1/345، 346 بهامش الفتح. وروى بعضه (أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ فذلك من نقصان دينها)). ج 4/167 بنفس الطريق.
ورواه مسلم عن طريق آخر مع اختلاف يسير في الألفاظ وذكر من الحسن بن علي الحلواني وأبي بكر بن إسحق قالا: حدثنا ابن أبي مريم به. ج2/65، 66، 67. وذكر غيرهما. وابن ماجة ج2/1326/ رقم 4003، وهو عند مسلم وبدل لفظ ((وما رأيت)) ((ما رأيت)).
ورواه الإمام أحمد من طريق هارون بن معروف، ثنا ابن وهب وقال مرة حيوة عن ابن الهاد عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ج2/66 ورجاله رجال الصحيحين – وحيوة ثقة، وروى عنه الليث وغيره كثيرون، ج3/69 تهذيب التهذيب. واللفظ كلفظ مسلم وابن ماجة مع اختلاف يسير جداً في اللفظ.
ورواه من طريق سليمان أنبأنا إسماعيل أخبرني عمرو – يعني ابن أبي عمرو عن سعيد المقبري عن أبي هريرة. وفيه قصة طويلة لزينب زوج ابن مسعود رضي الله عنه.... فأخذت حلياً فقال ابن مسعود فأين تذهبين بهذا الحلي؟ فقالت: أتقرب به إلى الله عز وجل ورسوله لعل الله أن لا يجعلني من أهل النار.... فذهبت تستأذن على النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: هذه زينب تستأذن يا رسول الله فقال: (أي الزيانب هي؟) فقالوا: امرأة ابن مسعود فقال: (ائذنوا لها) فدخلت على النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إني سمعت منك مقالة فرجعت إلى ابن مسعود فحدثته وأخذ حلياً أتقرب به إلى الله وإليك رجاءً أن لا يجعلني الله من أهل النار....)) ج2/373. وسليمان هو ابن داود العتكي. وهو حافظ ثقة. ج

نقص الدين قصداً حصل به إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر، وإنه لا يكون فوق شطر الدهر <341>

4/191 تهذيب التهذيب. وبقية رجاله رجال الصحيحين.

وهو خمسة عشر يوماً من الشهر، إذ لو تصور الزيادة لتعرض بها عند قصد المبالغة في نقصان دينهن.
ومنها تمسَّك الشافعي رضي الله عنه في تنجس الماء القليل بقليل النجاسة بقوله عليه الصلاة والسلام: ((إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده)) [1]. فقال: لولا أن يقين النجاسة ينجّس لم يكن توهّمها يوجب الاستحباب. <342>

[1] رواه البخاري والشافعي في الأم من طريق مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((.... وإذا استيقظ أحدكم من نومنه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده)) ج1/229، 230 بهامش الفتح. الأم ج 1/24.
ورواه مسلم من حديث عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده)) ج3/178 بهامش النووي.
ورواه أبو داود من طريق مسدد ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي رزين وأبي صالح عن أبي هريرة: ورجاله روي عنهم مسلم في صحيحه وغيره. ورواه النسائي من طريق حدثنا سفيان عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة. ج1/6 والشافعي من نفس الطريق ج1/24 الأم. ورواه ابن ماجة من طريق عن سالم عن أبيه. بلفظ ((إذا قام أحدكم من النوم فأراد أن يتوضأ فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها فإنه لا يدري أين باتت يده ولا على ما وضعها)). ج1/139. وفي الزوائد إسناده صحيح على شرط مسلم. ورواه الإمام أحمد من طرق وبألفاظ مختلفة. ج2/403 وج2/455 من طريق رجاله ثقات في مسلم وغيره. وكذلك ج2/471 من طريق آخر صحيح ومن ج2/507.

ومنها تقديره لأقل الحمل بستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [1]، وقوله: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [2].

ومنها المصير إلى صحة صوم من أصبح جنباً لأنه قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [3]. وقال: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [4]، ثم مدَّ الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل بإشارة اللفظ.

الضرب الثالث

فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [5]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [6]، فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق فهم كون السرقة والزنا علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [7] <343>

---

[1] سورة الأحقاف آية 15.
[2] سورة لقمان آية 14.
[3] سورة البقرة آية 187.
[4] سورة البقرة آية 187.
[5] سورة المائدة آية 38.
[6] سورة النور آية 2.
[7] سورة الانفطار آية 13-14.

أي لبرّهم وفجورهم، وكذلك كل ما خرج مخرج المدح والذم والترغيب والترهيب، وهذا قد يسمى إيماءً وإشارة كما يسمى فحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في التسمية بعد الوقوف على الحقيقة.

الضرب الرابع

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [1] وتحريم إتلاف مال اليتيم وإحراقه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [2] وفهم ما وراء الذَّرة من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [3].

فإن قيل: هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى. قلنا: لا حجر في هذه التسمية، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأولى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف.

فإن قيل: الضرب حرام قياساً على التأفيف، لأن التأفيف إنما حرم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه. قلنا: إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ، أو أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح، بشرط أن يفهم أنه أسْبَق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متأخراً عنه. <344>

[1] سورة الإسراء آية 23.
[2] سورة النساء آية 10.
[3] سورة الزلزلة آية 7.

وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة، وقد يسمى فحوى اللفظ، ولكل فريق اصطلاح.

الضرب الخامس

المفهوم، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمَّا عداه، وربما سمي هذا دليل الخطاب، وحقيقته أن تعليق الحكم بأحَدِ وصفي الشيء هل يدل على نفيه عمَّا يخالفه في الصَّفة؟

فقال الشافعي ومالك والأكثرون من أصحابهما: نعم، وإليه ذهب الأشعري، إذا احتجَّ في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [1]. وقال: هذا يدل على أمن العدل بخلافه، وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن شريح: إن ذلك لا دلالة له، وهو الأوجه عندنا.

ويدل عليه مسالك:

المسلك الأول

إن إثبات زكاة السائمة مفهوم، أما نفيُها عن المعلوفة اقتباساً من مجرد الإثبات لا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواترٍ أو جارٍ مجرى المتواتر كعلمنا بأن قولهم: ضروب وقتول للتكثير، وأن قولهم عليم وأعلم وأقدر للمبالغة – أعني الأفعل – أما نقلُ الآحاد فلا يكفي، إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل إليه.

فإن قيل: فَمَن نفي المفهوم افتقر إلى نقل متواتر أيضاً. قلنا: لا حاجة إلى حجة فيما لم يضعوه، وإنما هي على من يدَّعي الوضع. <345>

[1] سورة الحجرات آية 6.

المسلك الثاني

حسن الاستفهام. فإن من قال: إن ضربك زيد عامداً فاضربه حَسُن أن يقول: فإن ضربني خطأً أفأضربه؟ وحُسْنُه يدل على أن ذلك غير مفهوم، فإنه لا يحسن في المنطوق، وحسن في المسكوت عنه.

فإن قيل: حَسُن، لأنه قد يراد به النفي مجازاً، قلنا: الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة، وإنما يراد إلى المجاز بضرورة دليل، ولا دليل.

المسلك الثالث

إنَّا نجدهم يعلِّقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة، فالثبوت للمذكور معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر.

أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة وحقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل، ويعارضه عكسه من غير ترجيح.

المسلك الرابع

إن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف. فإذا قيل: قام الأسود، لم يدل على نفيه عن الأبيض، وإن منع ذلك مانع لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك: رأيت زيداً، نفياً للرؤية عن غيره، وقد تبع ذلك بعضهم وهو بُهْتٌ على اللغات كلها، فإن قولك المذكور لا يوجب نفي الرؤية عن ثوب زيد ودابته وخادمه ولا عن غيره، وإلا لزمت مفاسد لا تحصى.

فإن قيل: هذا قياس الوصف على اللقب، ولا قياس في اللغات. قلنا: ما قصدنا به إلا ضَرْبَ مثالٍ لينتبه به حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط، كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص. <346>

المسلك الخامس

كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبرٍ واحد واثنينٍ وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق أيضاً في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول نكحت الثيب واشتريتُ السائمة، فلو قال: بعد ذلك نكحت البكر واشتريت المعلوفة أيضاً ما كان مناقضاً للأول ورفعاً له كما لو قال: ما نكحت الثيب وما اشتريت السائمة، ولو فهم النفي كما فهم الإثبات لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق.

وقد احتجَّ القائلون بالمفهوم بمسالك:

المسلك الأول

إن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة، وقد قال بدليل الخطاب، وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة، وقد قال في قوله عليه السلام: ((لَيُّ الواجد ظلم)) [1] يحل عرضه وعقوبته، أن دليل خطابه أنَّ لَيَّ من ليس بواجد لا يحل ذلك منه.

والجواب: أنهما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالا: لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة.

وهذا الاستدلال في معرض الاعتراض كما سيأتي، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ في ما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول عليه السلام، وإن كان عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد، ويعارضه أقوال جماعة أنكروه.

المسلك الثاني

إن الله تعالى قال: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [2] <347>

---

[1]

[2] سورة التوبة آية 80.

، فقال عليه السلام: ((لأزيدنَّ على السَّبعين)) [1]، فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه.
والجواب من أوجه:
(الأول):
أن هذا خبر واحد لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة، والأظهر أنه غير صحيح، لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران.
(الثاني):
أنه قال: لأزيدنَّ على السَّبعين، ولم يقل ليغفر لهم، فما كان ذلك لانتظار الغفران، بل لعلّه كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم، لِما رأى من المصلحة.
(الثالث):
إن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه. فإن قلتم على وقوعه فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم على جوازه فقد كان الجواز ثابتاً بالعقل قبل الآية فانتفى الجواز المقدر بالسبعين، والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل لا بالمفهوم. <348>

---

[1] روى البخاري من طريق أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفي عبد الله بن أبي جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ((... إنما خيرني الله فقال: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ وسأزيده على السبعين)). ج8/251، 252 بهامش فتح الباري. وروى العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت هذه الآية: ((اسمع ربي قد رخص لي فهم، فوالله لأستغفرن لهم أكثر من سبعين مرة....)) ج3/432 تفسير ابن كثير.

المسلك الثالث

إن الصحابة قالوا: ((الماء من الماء)) [1] منسوخ بقوله عليه السلام: ((إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)) [2]، فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر نسخاً له، فإنه لم ينسخ وجوبُه بالماء، بل انحصاره عليه.

والجواب من أوجه:

(الأول):

إن هذا نقلُ آحادٍ، ولا نثبت به اللغة.

(الثاني):

أنه إنما صحَّ عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة، فيكون ذلك مذهباً لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليدهم. <349>

---

[1] رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين.. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنما الماء من الماء)). ج4/36، 37 بهامش النووي. والدارمي بلفظ ((الماء من الماء)) عن أبي أيوب الأنصاري ج1/194 والإمام أحمد من طريق فيه رشدين بلفظ الدارمي عن أبي سعيد ج3/29 وعن عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه بنفس اللفظ ج4/342 ومن طريق آخر ج5/416 وآخر ج5/421.

[2] روى البخاري من طريق معاذ.... عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا جلس بين شعبها الأربع ثم أجهدها فقد وجب الغسل)). ج1/337 بهامش الفتح. وهو عند مسلم من طرق، وفيها ((.... ومس الختان الختان فقد وجب الغسل)) ج4/39 وما بعدها بهامش النووي. ورواه أبو داود من طريق شعبة وهشام معاً عن قتادة وفيه ((إذا الزق الختان بالختان....)) ج1/56. والشافعي من طريق ((..... إذا التقى الختانان أو مس الختان الختان....)) ج1/36 الأم. والدارمي بنفس الطريق الذي عند أبي داود ج1/194.

(الثالث):
إنه يحتمل أنهم فهموا منه أن كل الماء من الماء، ففهموا من لفظ الماء المذكور أولاً العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء، وفهموا أخيراً كون خبر التقاء الختانين نسخاً لعموم الأول، لا لمفهومه ودليل خطابه، وكل عام أريد به الاستغراق فالخاص بعده يكون نسخاً لبعضه، ويتقابلان إن اتحدت الواقعة.
(الرابع):
إنه نقل عنه عليه السلام أنه قال: ((لا ماء إلا من الماء)) [1]، وهذا تصريح بطرفي النفي والإثبات كقوله عليه السلام: ((لا نكاح إلا بولي)) [2] و((لا صلاة إلا بطُهور)) [3].

الخامس

إنه قال في رواية ((إنما الماء من الماء)) [4]، وقد قال بعض منكري المفهوم: إن هذا للحصر والنفي والإثبات ولا مفهوم للّقبِ، والماء اسم لقب، فدل على أنه مأخوذ من الحصر الذي دلَّ عليه الألف واللام، ولم يقل أحد من الصحابة أن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ، فلعل المنسوخ عمومه أو حصره المعلوم لا بمجرد التخصيص، والكلام فيه.

المسلك الرابع

قولهم أن يَعلْى بن أميَّة قال لعمر رضي الله عنه: ((ما بالنا نقصر وقد أمِنَّا؟ فقال: تعجبت مما تعجبت منه، فَسألتُ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هي صدقة تصدَّق الله بها عليكم، أو على عبادة فاقبلوا صدقته)) [5]. <350>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.
[3] تقدم ذكره.
[4] تقدم ذكره وهو لفظ مسلم.
[5] رواه مسلم من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن جريج عن ابن أبي عمار عن عبد الله بن بابيه عن يعلى بن أمية، قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ((ليس عليكم جناح أن تقصرا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا))، فقد أمن الناس، قال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: ((صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته)). رواه من حديث يحيى عن ابن جريج ج5/196 بهامش النووي.
ورواه أبو داود ج2/3، والدارمي ج1/354، والشافعي ج1/179 الأم، والنسائي ج3/116، والترمذي ج2/92 بهامش التحفة، وأحمد ج1/25، 36. وابن حبان بلفظ: ((فاقبلوا رخصته)).

وتعجبُّهما من بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ [1]، قلنا: لأن الأصل الإتمام، واستثنى حالة الخوف، فكان الإتمام واجباً عند عدم الخوف بحكم الأصل، لا بالتخصيص.

المسلك الخامس

أن ابن عباس رضي الله عنهما فهم من قوله صلى الله عليه وسلم: ((إنما الربا في النسيئة)) [2] نفي ربا الفضل.

والجواب من أوجه:

(الأول):

أن غايته أن يكون هذا مذهبه، ولا حجة فيه.

(الثاني):

أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك:

(الثالث):

أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ، بل ربما دفعه بدليل آخر وقرينة أخرى.

(الرابع):

أنه لعله اعتقد أن البيع أصله على الإباحة بدليل العقل أو عموم

---

[1] سورة النساء آية 101.

[2] تقدم ذكره.

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [1]، فإذا كان النهي قاصراً على النسيئة كان الباقي حلالاً بهما لا بالمفهوم.
(الخامس):
أنه روي أنه قال: ((لا ربا إلا في النسيئة)) [2] وهذا نص في النفي والإثبات.

المسلك السادس

إنه إذا قال: اشترِ لي عبداً أسود، يفهم منه نفي الأبيض. قلنا: هذا باطل، بل الأصل منع الشراء للغير إلا فيما أُذِن، والإذن قاصر، فبقي الباقي على النفي [3].

المسلك السابع

هو أن تخصص الشيء بالذكر لابد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة فَلِمَ خصص الأول بالذكر؟
والجواب من أوجه:
(الأول):
إن هذا عكس الواجب، حيث جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم الوضع أولاً ثم ترتبها، والعلم بالفائدة ثمرة <352>

---

[1] سورة البقرة آية 275.
[2] تقدم ذكره.
[3] وقوله من درك الفرق بين الأبيض والأسود، وعماد الفرق إثبات ونفي، ومستند النفي الأصل، ومستند الإثبات الإذن القاصر، والذهن إنما يتنبه للفرق عند الإذن القاصر على الأسود فإنه يذكر الأبيض، فيسبق إلى الأوهام العامية أن إدراك الذهن هذا الاختصاص والفرق من الذكر القاصر، لا بل هو عند الذكر القاصر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من ذكر، والآخر كان حاصلاً في الأصل، فيذكره عند التخصيص، فكان حصول الفرق عنده لا به، فهذا مزلة القدم، ولأجله غلط كثيرون.

معرفة الوضع.
(الثاني):
أن عماد هذا الكلام أصلان:
أحدهما: إنه لابد من فائدة للتخصيص.
والثاني: إنه لا فائدة إلا اختصاص الحكم، والأول مسلَّم لا الثاني، فكيف والفوائد غير محصورة، واختصاص الحكم واحد منها؟
فإن قيل: فلو كان له فائدة سوى الاختصاص لعرفناه. قلنا: ممنوع فلعلَّها حاضرة ولم تعثروا عليها، وعدم العلم بها لا يكون دليلاً على عدمها.
(الثالث):
إن تخصيص اللقب لا يقول به محصَّل، فَلِمَ لم تطلبوا الفائدة فيه؟ فإذا خصص الأشياء الستة في الرِّبا وعمم الحكم في المكيلات والمطعومات، فما سببه مع استواء الحكم؟ فيقال: لعل إليه داعياً من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه، فليكن كذلك في تخصيص الوصف.
(الرابع):
إن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد:
الأولى: إنه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال، فأراد بالتخصيص عرض المجتهدين لجز كل ثوابه.
الثانية: إنه لو قال: في الغنم زكاة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد، فخص السائمة بالذكر لتقاس عليها إن رأى أنها في معناها أو لا تلحق بها، فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد. <353>

الثالثة: أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة فيها، إلى غير ذلك من أسباب لا نعلمها، وعدم علمنا بها لا يدل على عدمها، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه، فكذلك في الأوصاف.

المسلك الثامن

إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة، والانتفاء بانتفائها.

والجواب: إن الخلاف في العلة والصفة واحد، فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها، أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل، كيف ونحن نجوز تعليل الحكم بعلتين، فلو كان إيجاب القتل بالردة نافياً للقتل عند انتفائها لكان إيجاب القصاص نفياً لذلك، بل فائدة ذكر العلة معرفة الرابط فقط.

المسلك التاسع

استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات.

والجواب عنها هو أنها إما لبقائها على الأصل أو لمعرفتها بدليل آخر، ولو دل ما ذكروه لدل سائر التخصيصات الواردة فيهما على نقيض الحكم المذكور، وليس كذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ [1] في جزاء الصيد، إذ يجب على الخاطئ أيضاً، وقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [2] إذ تجب الكفارة على العامد أيضاً عند الشافعي رحمه الله تعالى، وأمثالهما كثيرة لا تحصى. <354>

---

[1] سورة المائدة آية 95.

[2] سورة النساء آية 92.

القول في درجات دليل الخطاب

وهي ثمانية:

(الأولى):

وهي أبعدها، مفهوم اللقب، كتخصيص الأشياء الستة في الربا.

(الثانية):

مفهوم الاسم المشتق الدال على جنس، كقوله: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)) [1] وهذا أيضاً يظهر إلحاقه باللقب.

(الثالثة):

مفهوم الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله عليه السلام: ((الثيب أحق بنفسها)) [2] فربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص، وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم، وهو أيضاً ضعيف ومنشوء الجهل بالباعث عليه.

(الرابعة):

أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض البيان، كما لو قال: في الغنم السائمة زكاة، فلو كان الحكم يعم الغنم لما أنشأ <355>

---

[1] رواه مسلم عن معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا تبيعوا الطعام إلا مثلاً بمثل)).

[2] رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((الثيب أحق بنفسها...)) ج9/205 بهامش النووي. من طريق سفيان عن زياد بن سعد عن نافع عبد الله بن الفضل سمع نافع بن جبير يخبر عن ابن عباس.
ورواه أبو داود ج2/233 والنسائي ج6/85 بنفس الطريق: ((الثيب أحق بنفسها....)) ورواه الشافعي ج5/17 الأم والدارمي ج2/138 بنفس الطريق بلفظ ((الأيم أحق بنفسها من وليها...)) قال أبو داود: لفظ ((أبوها)) ليس بمحفوظ ج2/233 ورواه الترمذي من طريق مالك بن أنس عن عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: ((الأيم أحق بنفسها)) ج2/180 بهامش تحفة الأحوذي.

بعدها بياناً بالسائمة، لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له، إذ يجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه.

(الخامسة):

الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [1] وقد ذهب ابن شريح وجماعة من منكري المفهوم إلى أن هذا يدل على النفي، والقاضي إلى إنكاره، وهو الصحيح عندنا على قياس ما سبق، لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط، إما أن يدل على عدمه عند العدم فلا، وأنكر أبو حنيفة رحمه الله مفهوم هذه الآية، ويجوز أن نوافق الشافعي رحمه الله في هذه المسألة وإن خالفناه في المفهوم من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى، والحامل هي المستثنى الحائل على أصل النفي لا بالشرط لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة.

(السادسة):

نحو قوله عليه: ((إنما الماء من الماء)) [2]، و((إنما الشفعة في ما لم يقسم)) [3]، و((إنما الربا في النسيئة)) [4]، و((إنما الأعمال بالنيات)) [5]، <356>

---

[1] سورة الطلاق آية 6.

[2] تقدم ذكره.

[3] روى البخاري من طريق معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل ما لم يقسم.... ج4/360 بهامش الفتح. وأبو داود ج3/285، 286. وأحمد ج3/296، 399 وابن ماجة ج2/834/ الرقم 2499، والبيهقي ج6/102، 103 والطحاوي ج 4/120، 121، من طرق عن معمر عن الزهري.

[4] تقدم ذكره.

[5] تقدم ذكره.

وقد أصر أصحاب أبن حنيفة رحمه الله وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره، وقالوا: إنه إثبات فقط، ولا يدل على الحصر. وأقرَّ القاضي بأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد، إذ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [1] يشعر بالحصر، ولكن قد يقول: إنما النبي محمد يريد به الكمال والتأكيد.

وهو المختار عندنا، ولكن خصص القاضي هذا بقوله: ﴿إِنَّمَا﴾ ولم يطرده في قوله: ((الأعمال بالنيات)) [2]و((الشفعة في ما لم يقسم)) [3] وعندنا أنه يلحق بقوله: ﴿إِنَّمَا﴾ وإن كان دونه في القوة، لكونه ظاهر في الحصر، للفرق بين قول القائل: زيد صديقي، وصديقي زيد، ومنشأه أن الخبر لا يجوز أخص من المبتدأ، بل هو إما أعم منه أو مساوٍ له، فإذا قيل: زيد صديقي جاز أن يكون الصديق أعم من زيد، وإذا قيل: صديقي زيد فلو كان له صديق آخر كان الخبر أخص من المبتدأ، وهو ممتنع فيجب أن يكون الكلام للحصر حتى يتساوى الطرفان.

فإن قيل: يجوز أن يُقال صديقي زيد وعمر أيضاً، ولو كان للحصر لناقضه هذا. قلنا: هو للحصر بشرط أن لا يقترن به ما يغيره، كما أن العشرة لمعناها بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء.

(السابعة):

مدَّ الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [4]، وقد أصر على إنكاره أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم، وقالوا: هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعدها، <357>

---

[1] سورة النساء آية 171.

[2] تقدم ذكره.

[3] تقدم ذكره.

[4] تقدم ذكره.

فيبقى على ما كان قبل، وأقرَّ القاضي بهذا، لأن قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ ليس كلاماً مستقلاً، فإن لم تتعلق بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [1] فيكون لغواً من الكلام، وإذا تعلق صحَّ، لما فيه من إضمار، أي حتى يطهرن فاقربوهنِّ، ولهذا يقبح الاستفهام بعد قوله: لا تعط زيداً حتى يقوم، بقوله: أأعطه إذا قام؟

(الثامنة):

لا عالم إلا زيد، وقد أنكر هذا غلاة المنكرين للمفهوم، وقالوا: هذا نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى.

وهذا ظاهر البطلان، لأن هذا صريح في النفي والإثبات، فمن قال: - لا إله إلا الله – لم يقتصر على النفي، بل أثبت لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره. ومن قال: لا فتى إلا علي – رضي الله عنه – فقد نفى وأثبت، وليس كذلك قوله: ((لا صلاة إلا بطهور)) [2] فإن هذا صيغة الشرط [3]، ومقتضاها نفي المنفي عند انتفاء الشرط، فليس منطوقاً به، بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر.

وهذا على وفق قاعدة المفهوم، فإن إثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على إبطاله عند انتفائه، بل يبقى على ما كان قبل النطق، وكذلك نفيه عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق، ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء، بخلاف لا إله إلا الله، لأنه إثبات ورد على النفي، والاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، وقوله: ((لا صلاة إلا بطهور)) [4] ليس فيه تعرَّض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله إلا بطهور ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام، فلا يفهم منه إلا الشرط. < 358>

---

[1] تقدم ذكره.

[2] تقدم ذكره.

[3] أي صيغة تفيد اشتراط الشرط.

[4] تقدم ذكره.

مسألة

القائلون بالمفهوم أقرُّوا بأنه لا مفهوم لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [1] لأن الباعث على التخصيص العادة، لأن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق، وكذلك قالوا: لا مفهوم لقوله عليه السلام: ((صُبُّوا عليه ذنوباً من ماء)) [2]، و((ليستنج بثلاثة أحجار)) [3] لأن ذكرهما لكونهما غالبين، وإذا سقط المفهوم بمثل هذا فحيث لم يظهر لنا الباعث احتمل أن يكون ثَمَّ باعث لم يظهر لنا، فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا؟

فإن قيل: فلو انتفى الباعث واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت واستويا في الذكر ولم يكن أحدهما منسيَّاً، فهل يجوز للنبي أن يخص <359>

---

[1] سورة النساء آية 35.

[2] روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه.... فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: ((دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء، أو ذنوباً من ماء...)) ج1/279 بهامش الفتح. ورواه الإمام أحمد عنه أيضاً ((دعوه فأريقوا على بوله سجل ماء أو ذنوباً...)) ج2/282 من طريق الزهري قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أن أبا هريرة قال: ..... ورواه أيضاً من طريق سفيان عن يحيى عن أنيس رضي الله عنه.... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((اريقوا عليه ذنوباً أو سجلاً من ماء)). المسند ج3/110.

[3] رواه البيهقي والإمام الشافعي من حديث القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إنما أنا لكم مثل الوالد فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول، وليستنج بثلاث أحجار)). سنن البيهقي ج1/102 الأم ج 1/22 واللفظ له. وعند ابن ماجة بلفظ ((.... وأمر بثلاثة أحجار...)). ج1/114 رقم 313 وروى ما يفيد معناه، النسائي ج1/38 وأبو داود من طريق آخر ج1/3، 10، ومسلم من طريق آخر ج3/151، 152 بهامش النووي.

أحدهما بالذكر؟ فإن جوَّزتم فهو نسبة له إلى اللغو والعبث، وحاشاه، وكان كقوله: يجب الصوم على الطويل، وقلنا: وهل يجب على القصير؟ فقال: نعم، فقلنا: فَلِمَ خصصت الطويل بالذكر، فقال: بالتَّشهِّي، فلاشك أنه ينسب حينئذ إلى خلاف الجد، كما يقول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر، فثبت بهذا أن هذا دليل إن لم يكن باعث، فإذا لم يظهر فالأصل عدمه، أما إسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به فهو رفع للدلالة بالتوهم. قلنا: ما ذكرتموه مسلَّم، وهو أيضاً جار في تخصيص اللقب، واليهودي اسم لقب ويستقبح تخصيصه، ولا مفهوم للقب، لأن ذلك يحسم سبيل القياس، وإنما أسقط مفهوم اللقب لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ، بل هو نطق بشيء وسكوت عن شيء فينبغي أن يقال: فَلِم سكت عن البعض ونطق بالبعض؟ فنقول: لا ندري، فإن ذلك يحتمل أن يكون بسبب اختصاص الحكم، ويحتمل أن يكون لسبب آخر، فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم، وكذلك تخصيص الوصف، ولا فرق، فإذن لسنا ندرء الدليل بالوهم، بل الخصم يبني الدليل على الوهم، فإنه ما لم تنتف سائر البواعث لا يتعين باعث اختصاص الحكم، وتقدير انتفاء البواعث وهَم مجرد، وأما قوله: اليهودي إذا مات لا يبصر فليس استقباحه، للتخصيص، بل لأنه جلي، بدليل أنه لو تعرض لمشكل لم يستقبح، كما لو قال: إذا واقع العبد في الحج لزمته كفارة، فهذا لا يستقبح وإن شاركه الحر. <360>

القول في دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته واستبشاره
وفيه فصول
الفصل الأول
في دلالة الفعل

ونقدم عليه مقدمة فنقول: لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء، وتصديق الله تعالى إياهم بالمعجزات، فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم، ويناقض مدلولها جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ والتقصير في التبليغ والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه، أما فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة فالدال على عصمتهم ليس دليل العقل، بل التوقيف، والإجماع دل على عصمتهم عن الكبائر وعما يصغر أقدارهم من القاذورات، أما الصغار فقد أنكرها جماعة بناء على أن الذنوب كلها كبائر. والصحيح أن منها صغار تكفرها الصلوات الخمس واجتناب الكبائر.

فإن قيل: لِمَ لم تثبت عصمتهم عنها بالعقل ولو لم يعصموا لنفرت قلوب الخلق عنهم؟ قلنا: لأن انتفاء المنفرات ليس بشرط لدلالة المعجزة، أما السهو والنسيان فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات، كما لا خلاف في عصمتهم عنه فيما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة، وقد قال قوم: يجوز عليه الخطأ في ما شرعه بالاجتهاد لكن لا يقرّ عليه.

وهذا على مذهب المخطِّئةِ وأما على مذهب المصوبة فلا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره، فكيف في اجتهاده عليه السلام؟

رجعنا إلى المقصود: وهو أفعاله صلى الله عليه وسلم، فنقول: كل ما عرف بقوله صلى الله عليه وسلم أنه تعاطاه بياناً للواجب كقوله صلى الله عليه وسلم: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) [1] أو علم بقرينة أنه إمضاء لحكم نازل كقطعه يد السارق من الكوع، فهذا دليل وبيان، وما عرف أنه خاصته فلا يكون دليلاً في حق غيره، وغير ما ذكر متردد بين الإباحة والندب والوجوب، كما هو متردد بين الاختصاص به ومشاركة غيره فيه، وحمله قوم على الحظر وقوم على الإباحة وقوم على الندب وقوم على الوجوب وقوم على الوجوب في العبادات والندب في العادات، وهذه كلها تحكمات، ونفرد كلاً منها بالإبطال.

أمَّا إبطال الحمل على الحظر: فهو أنه خيال من رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر، قال: وهذا الفعل لم يرد فيه شرع ولا يتعين بنفسه إلا إباحة ولا وجوب، فبقي على ما كان، فقد صدق في إبقاء الحكم على ما كان، وأخطأ في قوله: إن الأحكام قبل الشرع على الحظر، ويعارضه قول من قال: إنها على الإباحة.

وأمَّا إبطال الإباحة: فهو أنه أراد به أنه أطلق لنا مثل ذلك، فهو تحكم، أو أن الأصل في الأفعال نفي الحرج، فبقى على ما كان قبل فهو حق، وقد كان كذلك قبل فعله، فلا دلالة لفعله إذاً.

وأما إبطال الحمل على الندب: فهو أنه تحكم، فإنه إذا لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندباً فلا يحمل على الندب، لاحتمال كونه واجباً، بل مباحاً. <362>

---

[1] تقدم ذكره.

وقد تمسكوا [1]بشبهتين:
(الأولى):
إن فعله يحتمل الوجوب والندب، والندب أقل الدرجات فيحمل عليه. قلنا: إنما صح ما ذكروه لو كان الندب داخلاً في الوجوب، ويكون الوجوب ندباً وزيادة، وليس كذلك، وأقرب ما قيل فيه الحمل على الندب لاسيما في العبادات، ولا أقل من الإباحة في العادات.
(الثانية):
التمسك بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [2] فأخبر أن لنا التأسّي، ولم يقل: عليكم التأسِّي، قلنا: الآية حجة عليكم، لأن التأسِّي به إنما هو في إيقاع الفعل على ما أوقعه عليه، إن واجباً فواجب أو مندوباً فمندوباً أو مباحاً فمباحاً، فلا سبيل إلى التأسِّي به قبل معرفة قصده، ولا يعرف قصده إلا بقوله أو بقرينة.
وأما إبطال الحمل على الوجوب فإن ذلك لا يعرف بضرورة عقل ولا نظر ولا بدليل قاطع، فهو تحكم.
ولهم شبه:
(الأولى):
قولهم: لابد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة، فيكون واجباً علينا. قلنا: جملة ذلك مسلَّم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظور، والكلام في حقنا، ولا يلزم من كونه مصلحة له أن يكون كذلك في حقنا، فلعله مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة أو صفة يختص هو بها. <363>

---

[1] أي القائلون بالحمل على الندب.
[2] سورة الأحزاب آية 21.

(الثانية):
أنه نبي، وتعظيم النبي واجب والتأسِّي به تعظيم له، قلنا: تعظيم الملك في الانقياد له فيما يأمر وينهي لا في الجلوس على السرير إذا جلس عليه.
(الثالثة):
إنه لو لم يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع، وذلك تصغير لقدره، قلنا: إنه عليه السلام بُعث للتبليغ حتى يطاع في أقواله، لأنها متعدية إلى غيره، فمخالفته فيها عصيان له، وأما أفعاله فقاصرة عليه ما لم يدل دليل على تعديته.
(الرابعة):
تمسكهم بنحو قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [1] وأنه يعم الأقوال والأفعال. قلنا: جميع ذلك يرجع إلى أقواله فحسب، ولو سلَّمنا العموم للأفعال فتخصيص العموم ممكن.
(الخامسة):
تمسكهم بأفعال الصحابة فإنهم واصلوا لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وتحللوا عام الحديبية بالذبح والحلق بعد تحلله عليه السلام بهما إلى غير ذلك.
والجواب من وجوه:
(الأول):
إن هذه أخبار آحاد، وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد إلا بدليل قاطع فكذا هذا، لأنه أصل من الأصول. <364>

---
[1] سورة الأعراف آية 158.

(الثاني):
إنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله وعباداته، فكيف صار إتباعهم في البعض دليلاً للإتباع، ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلاً لجواز المخالفة؟
(الثالث):
إن أكثر هذه الأخبار تتعلق بالوضوء والصلاة والصيام والحج، وقد بيَّن لهم أن شرعه وشرعهم فيه سواء، وكلامنا في فعل عار عن البيان.
فإن قيل: الأصل أن ما ثبت في حقه عام لنا إلا ما استثنى.
قلنا: لا، بل الأصل أن ما ثبت في حقه خاص به إلا مما عمَّمه.
فإن قيل: التعميم أكثر، فلينزل عليه، قلنا: ولِمَ يجب التنزيل عليه، وإذا اشتبهت أخت بعشر أجنبيات فالأكثر حلال، ولا يجوز الأخذ به. <365>

الفصل الثاني

في شبهات أحكام الأفعال

(الأولى):

إذا نقل علينا فعله عليه السلام فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه؟ قلنا: يجب عن أنه هل ورد بياناً لخطاب عام أو تنفيذاً لحكم عام فيجب علينا اتباعه أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه.

فإن قيل: كم أصناف ما يحتاج إلى البيان سوى الفعل؟ قلنا: ما يتطرف إليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول عن وضعه والمنقول بتصرف الشرع والعام المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتأويل ونسخ الحكم بعد استقراره ومعنى قول افعل والجمل المعطوفة إذ أعقبت باستثناء وما يجري مجراه مما تعارض فيه الاحتمال والفعل من جملة ذلك.

فإن قيل: فإن بيَّن لنا بفعله ندباً فهل يكون فعله واجباً؟ قلنا: هو من حيث إنه فعل ندب، ومن حيث إنه بيان واجب، وكيف لا يكون واجباً وبيان المحظور والمباح واجب، وهي أحكام الله تعالى على عباده، والرسول مأمور بالتبليغ وبيانه بالقول أو الفعل وهو مخيَّر بينهما، فإذا أتى بالفعل فقد أتى بإحدى خصلتي الواجب.

فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً؟ قلنا: إما بصريح قوله وهو ظاهر، أو بقرائن وهي كثيرة:

(الأولى):

أن يرد خطاب مجمل ولم يبيّنه بقوله إلى وقت الحاجة ثم فَعَل عند الحاجة، وتنفيذ الحكم فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنه بيان، لكن كونه متعيناً للبيان كان ظاهراً للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول، أما نحن فيجوز أن يكون قد بيَّن بالقول ولم يبلغنا، فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان. <366>

(الثانية):
أن ينقل فعل غير مفصل كمسحه رأسه وأذنيه، ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ماءً جديداً.
(الثالثة):
أن يترك ما لزمه، فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه، أما في حق غيره فلا يثبت النسخ إلا ببيان الاشتراك في الحكم، نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع علمه به فيدل على النسخ في حق الغير.
(الرابعة):
أنه إذا أتى بسارق ما دون النصاب فلم يقطع فيدل على تخصيص الآية، لكن بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرء القطع.
(الخامسة):
إذا فعل فير الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب، كزيادة ركوع في الخسوف.
(السادسة):
إذا أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة مجملاً، ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية والزكاة ظهر كونه بياناً إن تنجزت الحاجة بحيث لم يجز تأخير البيان، وإلا فلا إلا بقرينة أخرى.
(السابعة):
أخذه مالاً ممن فعل فعلاً، وقد نبَّه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المالك.
فإن قيل: إذا فعل فعلاً وكان بياناً ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة فهل تتبع هذه الثلاثة؟ قلنا: أما الهيئة فنعم، وأما الزمان والمكان فلا، <367>

إلا إذا كانا لائقين به بدليل، كاختصاص الحج بعرفات والصلوات الخمس بالأوقات.
فإن قيل: إذا كان فعله بياناً فتقريره على الفعل، وسكوته عليه وتركه الإنكار هل يدل على الجواز وهل يكون بياناً؟ قلنا: نعم.
فإن قيل: لعله منع من الإنكار مانع، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم، فلذلك فعله، أو بلغه الإنكار مرة، فلم يؤثر فيه فلم يعاوده. قلنا: ليس هذا مانعاً، لأن من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغه ونهييه حتى لا يعود، ومن بلغه ولم يؤثر فيه فيلزمه إعادته وتكراره كيلا يتوهم نسخ التحريم.
فإن قيل: فَلِمَ لم يجب عليه أن يطوف كل سبت على اليهود وكل أحد على النصارى إذا اجتمعوا؟ قلنا: لأنه علم أنهم مصرّون مع تبليغه، وعلم الناس أنه مصرّ على تكفيرهم، فلم يكن ذلك موهماً للنسخ، بخلاف فعل يجري بين يديه مرة أو مرات فإن السكوت عنه يوهمه. <368>

الفصل الثالث

في تعارض الفعلين

والتعارض هو التناقض، فإن وقع في الخبر أوجب كون واحد منهما كذباً، أو في الأمر والنهي فيدفع الأخير الأول ويكون نسخاً.
وإذا عرفت ذلك فاعلم أن لا تعارض في الأفعال، إذ لابد من فرض الفعلين في زمانين، أو من شخصين، فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وحرمة الآخر.
فإن قيل: فكذلك القولان، لوجودهما في حالتين. قلنا: إنما يتناقضان لاقتضاء القول حكماً دائماً، فيقطع القول الثاني دوامه، والفعل لا يدل [1] على حكم أصلاً ولا على دوامه، وأما التعارض بين القول والفعل فممكن، بأن يوجب على أمته فعلاً دائماً وأشعرهم بأن حكمه حكمهم ثم فعل خلافه أو سكت على خلافه، فكان الأخير نسخاً، فإن أشكل التاريخ وجب طلبه، وإلا فهو متعارض، وإن تأخر القول فهو نسخ ما دل عليه الفعل، وقال قوم: إذا تعارضا وأشكل التاريخ قدم القول، لأن القول بيان بنفسه، بخلاف الفعل فإنه يتصور أن يخصه، والقول يتعدى إلى غيره ولأن القول يتأكد بالتكرار بخلاف الفعل. <369>

[1] نعم لو أشعرنا الشارع بأنه يريد بمباشرة بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك الفعل بعده كان ذلك نسخاً وقطعاً لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الإشعار، فهذا القدر ممكن.

الفن الثالث
في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس
ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب.

مقدمة في حد القياس

وهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلا كان فاسداً، واسمه يشتمل عليهما لغة.
ولابد في كل قياس من فرع وأصل وعلَّة وحكم. ولا يشترط في الأصل والفرع كونهما وجوديين، بل ربما يكونان منفيين، وكذلك يجوز أن يكون الحكم نفياً، كانتفاء الضمان والتكليف كما يكون إثباتاً، ويندرج كل ذلك في الحد المذكور فهو حد صحيح، ودليل صحته اطراده وانعكاسه، أما قولهم هو الدليل الموصل إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أو رد شاهد إلى غائب، فبعضه أعم من القياس وبعضه أخص، وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة فإنا لا ننكر ذلك ولكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة.
وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد. وهو خطأ، لأن الاجتهاد أعم من القياس، فقد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة. <370>

مقدمة أخرى في حصر مجاري الاجتهاد في العلل

اعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم – أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه – والاجتهاد فيها إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه، أما الاجتهاد في تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً في جوازه، مثلاً الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وكذلك في تقدير المقدرات والكفايات في نفقة القرابات وإيجاب المثل في قلم المتلفات وأروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد.

وينتظم بأصلين:

أحدهما أنه لابد من الكفاية.

وأما الثاني أن الرطل قدر الكفاية، أما الأول فمعلوم بالنص والإجماع، وأما الثاني فبالظن.

ونقول: يجب في قتل حمار الوحش بقرة، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [1] فوجوب المثل منصوص، وتحقق المماثلة في البقرة مظنون، وكذلك من أتلف فرساً فعليه ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كونه مائة درهم مثلاً في القيمة فإنما يعرف بالاجتهاد، وكذلك حكم القاضي بقول الشهود، فإن الحكم بالصدق منصوص، وقول الشاهد العدل صدق مظنون يدرك بالاجتهاد، فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأن المناط معلوم بالنص أو إجماع، لكن تعذرت معرفته باليقين، فيستدل عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه، فلا يكون قياساً. <371>

---

[1] سورة المائدة آية 95.

أما الاجتهاد في تنقيح المناط، فهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الحكم، فيجب حذفها عن الاعتبار حتى يتسع الحكم، مثاله إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله، فإنا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه السلام: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) [1] أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص، ونلحق به التركي والعجمي، ومن أفطر في رمضان آخر، لأنَّا نعلم أن المناط وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، وهتك حرمة رمضان لا ذلك الرمضان بخصوصه، فهذه الحاقات معلومة تنبئ عن تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً فينقدح الخلاف فيه، كإيجاب الكفارة في الإفطار بالأكل والشرب، فهذا تنقيح المناط بعد معرفة المناط بالنص، ولذلك أقرَّ به أكثر منكري القياس، بل قال أبو حنيفة رحمه الله، لا قياس في الكفارات، وأثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالاً.

وأما الاجتهاد في تخريج المناط واستنباطه، فهو أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر، والرِّبا في البر، فيستنبط المناط بالرأي، فنقول: حُرِّم الخمر لكونه مسكراً ونقيس عليه النبيذ، وحرِّم الرِّبا في البُر لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب.

فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من متعزلة بغداد وجميع الشيعة. <372>

---

[1] تقدم ذكره.

ثم إن العلة المستنبطة لا يجوز التحكم بها، بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص، فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر، حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر العلل في ثلاثة مثلاً، ويبطل قسمان فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيحه، وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالإجماع فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير، كقولنا: الصغير يولَّى عليه في ماله لصغره، فيلحق بالمال البضع، إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغير في جلب الحكم، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم، فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأولين، والقسم الأول متفق عليه، والثاني مسلَّم من الأكثرين. <373>

في إثبات القياس
قالت الشيعة وبعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً، وقوم: يجب التعبد به عقلاً، وقوم: لا حكم للعقل فيه بإيجاب ولا إحالة، ولكنه في مظنة الجواز، ثم اختلفوا في وقوعه، فأنكر أهل الظاهر وقوعه، بل ادعوا حظر الشرع له.
والذي ذهب إليه الصحابة رضي الله تعال عنهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين وقوع التعبد به شرعاً.
ففرق المبطلة له ثلاثة: المحيل له عقلاً، والموجب له كذلك، والحاظر له شرعاً.
وللمحيلين له شبه:
(الأولى):
قولهم: كل ما نصب الله تعالى دليلاً على معرفته فلا نحيله، وإنما نحيل التعبد بما لا سبيل إلى معرفته، لأن رجم الظن جهل، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل. فهذان أصلان:
أحدهما أن الصلاح واجب على الله تعالى.
والثاني أنه لا صلاح في التعبد بالقياس.
وننازعهم فيها إما إيجاب صلاح العبد على الله فلا نسلمّه، ولو سلّمناه فلا نسلّم أن لا صلاح فيه، فلعل الله علم لطفاً بعباده في الرد إليه، لتحمل كلفة الاجتهاد لنيل الخيرات.
فإن قيل: كان الله تعالى قادراً على أن يكفيهم بالتنصيص كلما

الظن، وذلك أصلح. قلنا: من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح، ثم لعل الله علم من عباده أنه لو نص على جميع التكاليف لبغوا وعصوا، وإذا فوَّض إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم.
ثم نقول: أليس قد أقحمهم ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات في النفقات والجنايات، وكل ذلك ظن وتخمين.
فإن قيل: ما تعبد القاضي بصدق الشاهدين، بل أوجب عليه الحكم عند ظن الصدق، وما أوجب استقبال القبلة يقيناً، بل أوجب استقبال جهة يظن أن القبلة فيها. قلنا: وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع إذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له، ولا تكليف عليه في تحقيق تلك الشهادة، بل هو مكلَّف بظنه وإن فسدت الشهادة، كما كلّف الحاكم الحكم بظنه وإن كان كذب الشهود ممكناً، ولا فرق.
ولذلك نقول: كل مجتهد مصيب، والخطأ محال، إذ يستحيل أن يكلّف إصابة ما لم ينصب عليه دليل قاطع.
وما ذكروه إنما يشكل على من يقول المصيب واحد.
(الثانية):
قولهم: لا يستقيم قياس إلا بعلَّة، والعلَّة ما توجب الحكم لذاتها، وعلل الشرع ليست كذلك، فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن ينصب للتحليل؟ قلنا: لا معنى لعلة الحكم في الشرع إلا علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع المسكر علة لتحريم الخمر، كما يجوز أن ينصبه علامة للتحليل.
(الثالثة):
قولهم: حكم الله خبره، وخبره يعرف بالتوقيف، فإذا لم يخبر

الله عن حكم الزبيب فكيف يقال: حكم الله فيه التحريم؟
قلنا: إذا قال الله قد تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أني حرَّمت الربا في البُر لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كل مطعوم، فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب، وما لم يقم دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس عندنا، فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض، لكن هذا النص بعينه وإن لم يرد فقد دل إجماع الصحابة على القياس، على أنهم ما فعلوا ذلك إلا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بألفاظ وقرائن وإن لم ينقلوها إلينا.
(الرابعة):
إذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات لم يجز نكاح واحدة منها وإن وجدت علامات لإمكان الخطأ، والخطأ ممكن في كل اجتهاد وقياس، فكيف يجوز الهجوم مع إمكان الخطأ؟
ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة وعدالة الشاهد والقاضي لمعنيين:
الأول: إن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان، ولا ونهاية لها، ولا يمكن تعريفها بالنص.
الثاني: إن الخطأ فيه غير ممكن، لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود. قلنا: وكذلك نحن نعترف بأنه لا خلاص عن هذا الإشكال إلا بتصويب كل مجتهد، وأنه وإن خالف النص فهو مصيب، إذ لم يكلف إلا بما بلغه، فالخطأ محال في حقه، أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فيلزمه هذا الإشكال، وأما مسألة الاختلاط فلا نسلّم أن المانع مجرد إمكان الخطأ، فإنه لو شك في رضاع امرأة حل له نكاحها، والخطأ ممكن، بل لأن الشرع إنما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية بيقين، وحكَمَ أن اليقين لا يندفع بالشك الطارئ، أما إذا تعارض يقينان، وهو يقين التحريم ويقيم التَّحليل كما في مسألة الاختلاط، فليس ذلك في <376>

معنى اليقين الصافي عن المعارضة، ولا اليقين الذي لم يعارضه إلا الشك المجرد، فلم يلحق به إتباعاً لموجل الدليل، ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً.

مسألة

والذاهبون إلى أن التعبد بالقياس واجب عقلاً لهم شبهتان:
(الأولى):
إن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها، فكيف تحيط النصوص بها؟ فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة، وذلك قياس.
وهذا فاسد، لأن الحكم في الأشخاص اللامتناهية تتم بمقدمتين: إحداهما: كلية، نحو كل مطعون ربوي، والأخرى جزئية، نحو هذا النبات مطعوم والمقدمة الجزئية هي التي لا تتناهى مجاريها، فيضطر فيها إلى الاجتهاد، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس، على أنا ننازعهم ونقول: لم يجب استيعاب جميع الصور بالحكم، ولم يستحيل خلو بعضها عنه.
الثانية: أن العقل كما يدل على العلل العقلية كذلك يدل على العلل الشرعية، ومناسبة الحكم مناسبة عقلية ومصلحة يتقاضى العقل بورود الشرع بها.
وهذا فاسد أيضاً، لأن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قدر خصوصه، فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال.
وما ذكروه من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ، لأن من <377>

العلل الشرعية ما لا يناسب الحكم، وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها، فيجوز تخلفه عنها.

مسألة

ومن الناس من منع الحكم بالرأي والاجتهاد ولم يجوز الحكم إلا بدليل قاطع، كالنص وما يجري مجراه.

وليس عندنا أن نازع أحد في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا تصرف الزكاة إلا إلى فقير، ويعلم فقره بأمارة ظنية، ولا يحكم إلا بقول عدل، وتعرف عدالته بها، وكذلك الاجتهاد في القبلة وأروش الجنايات وكفاية القريب، وإن اعتذروا بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه وظنه موجود قطعاً فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات، وإن اعتذروا عن ذلك بأنه ضرورة ونزاعنا في معرفة المناط بالرأي والاجتهاد فنستدل عليهم بإجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقت لهم ولم يجدوا فيها نصاً. وهذا مما تواتر إلينا، فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر بالاجتهاد مع انتفاء النص، ونعلم قطعاً بطلان النص عليه أو على عليٍّ أو العباس، إذ لو كان لنقل ولتمسك به المنصوص عليه. ومن ذلك قياسهم العهد على العقد، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة أي انعقاد بيعة أهل الحل والعقد لأحد ممن استجمع فيه شروطها [1]، ولم ينص على واحد، وأبو بكر عهد إلى عمر خاصة [2] ولم يرد فيه نص، ولكن قاسوا تعيين الإمام لشخص على تعيين الأمة له بعقد البيع، فكتب هذا ما عهد أبو أبكر إلى آخره ولم يعترض عليه أحد، ومنه رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر في قتال مانعي الزكاة [3]، ومنه ما أجمعوا عليه من طريق <378>

---

[1] أي انعقاد بيعة أهل الحل والعقد لأحد ممن استجمع فيه شروطها.

[2]

[3] رواه البخاري ومسلم من طريق الزهري قال: أخبرنا عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب فقال عمر رضي الله عنه: فكيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها عصم ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)). فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال... ج3/211 بهامش الفتح وج1/201 وما بعدها بهامش النووي. وأبو داود ج2/93، 94 والإمام أحمد ج2/528، ج1/19، 35، 11 بنفس الطريق السابق. ورواه الترمذي ج5/3-4.

الاجتهاد بعد التوقف، ككتابة المصحف وجمعه بين الدفتين في خلافة أبي بكر، وكذلك جمع عثمان له في خلافته على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب، ومنه إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة، ولم يكن نص في شيء من تلك المسائل.
وأما قولهم بالرأي: فمنه قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة : أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن لله وإن يكن خطأ فمني والله ورسوله بريئان منه الكلالة ما عدا الوالد والولد، ومن ذلك أنه ورَّث أم الأم دون أم الأب ثم رجع إلى الاشتراك بينهما في السدس بعد مكالمة بعض الأنصار له في ذلك ومنه حكمه بالتسوية في العطاء مع إنكار عمر له فيها ولذلك لما انتهت الخلافة إليه فرَّق بينهم ووزعه على تفاوت درجاتهم ومنه قول عمر رضي الله عنه: أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي . وقضى بآراء مختلفة، ومنه أنه قيل لعمر أن سمرة أخذ <379>

الخمر من اليهود وخلَّلها وباعها، فقال: قاتل الله سمرة، أما علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها)) . فقاس عمر رضي الله عنه الخمر على الشحم، وأن تحريمها تحريم لثمنها، ومنه أنه جلد أبا بكرة لما لم يكمل نصاب الشهادة، مع أنه جاء شاهداً في مجلس الحكم لا قاذفاً، لكنه قاس على القاذف ، ومنه عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري، أن اعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور برأيك ، ومنه قول عثمان لعمر رضي

الله عنهما في بعض الأحكام: إن اتَّبعت رأيك فرأيك أسدّ وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي . فلو كان هناك دليل قاطع لما صوَّبهما جميعاً، ومنه أنه قال عليٌّ رضي الله عنه: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تباع ورأيت الآن بيعهن ، فهو تصريح بالقول بالرأي، ومنه قول عليٍّ في حدِّ الشربِ: من شرب هذي ومن هذي افترى فأرى حد المفتري على الشارب ، وهو قياس الشرب على القذف لأنه مظنة القذف، إلى غير ذلك من الأحكام الكثيرة التي قالوا فيها بالاجتهاد والرأي، ولو كان فيها دليل شرعي قاطع لكان المخالف له فاسقاً، وكان المحق فاسقاً بالسكوت عن المخالف، وعمَّ الفسق جميع العباد، وليس هذا كالعقليات، فإن أدلتها غامضة قد لا يدركها بعض، فلا يكون المخالف فيها معانداً.

وللخصم هنا اعتراضات:

الاعتراض الأول

قال الجاحظ نقلاً عن النظام: إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا <381>

به ولم يتكلفوا بإعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف، وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف تآمروا وغصبوا الحق أهله وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط علمه بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى يوم القيامة.

وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على الرأي، ففسق وضل، ولذلك نسبهم إلى الضلال، ويدل على فساد قوله ما دل على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، وما دل على منصب الصحابة رضي الله عنهم من ثناء القرآن والأخبار الصحيحة عليهم.

الاعتراض الثاني

قولهم: لم يثبت الرأي والقياس إلا عن بعضهم، وكذلك السكوت لم يثبت إلا عن بعض، فإن فيهم من لم يخض في القياس ومنهم من لم يسكت عن الاعتراض، قال النظام: إنه لم يخض في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأُبي بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم كابن عباس وابن مسعود وابن الزبير. وقال الداودية: لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي إذ قال أبو بكر: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني في كتاب الله برأيي [1]، وقال: أقول في الكلالة برأيي فإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، وقال عليٌّ لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطئوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوا [2]، وقال ابن مسعود: قرائكم وصلحائكم يذهبون <382>

---

[1] قال ابن كثير في تفسيره: كما روى شعبة عن سليمان عن عبد الله بن مرة عن معمر قال: قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم ج1/11 تفسير ابن كثير.

[2] روى الدارمي ثنا يحيى عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي كان قبله، أما إني لست أعني عاماً أخصبت من عام ولا أميراً خيراً من أمير، ولكن علماءكم وخياركم وفقهاءكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمر برأيهم)). ج1/65، وفيه مجالد وهو ضعيف. تهذيب التهذيب ج10/40.

ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان [1]، إلى غير ذلك من أقوال الصحابة والتابعين في استنكار الرأي والقياس.
والجواب من أوجه:
(الأول):
إنا بيَّنَّا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به، وثبت ذلك بالتواتر في وقايع مشهورة، كميراث الجد والأخوة وتعيين الإمام بالبيعة، وما لم يتواتر كذلك فقد صحَّ من آحاد الوقايع بروايات صحيحة ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأي والاجتهاد، وما نقل بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية من غير ثَبَتٍ، وهي بعينها معارضة بروايات صحيحة عن أصحابها بنقيضه، فكيف يترك المعلوم ضرورة بما ليس مثله؟ ولو تساوت في الصحة لوجب إطراح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم.
(الثاني):
إنه لو صحَّت وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهادهم، فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص أو الصادر عمن ليس أهلاً أو الموضوع في غير محله أو الفاسد الذي لا يشهد له أصل، ويرجع إلى محضر الاستحسان ووضع الشرع ابتداءً، وفي ألفاظ رواياتهم ما يدل على ذلك، إذ قال: ويتخذ الناس رؤساء جهالاً، فإذاً القائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من الرأي والقياس، والمنكرون له لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً. <383>

(1

ونحن نقرُّ بفساد أنواع من القياس، كقياس أصحاب الظاهر، حيث قالوا: الأصول لا تثبت بالقياس ولا بالظن، فكذلك الفروع، وقالوا: لو كان في الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية، فقاسوا الشيء بما لا يشبهه، فإذاً إن بطل كل قياس فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس، وذلك يؤدي إلى إبطال المذهبين.

الاعتراض الثالث

إن دليل الإجماع إنما يتم بسكوت الباقين، وأن ذلك لو كان باطلاً لأنكروه.

فنقول: لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع، أو سكتوا عن إظهار الدليل لخفائه، بدليل أن مسائل الأصول فيها قواطع، وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر والعموم والمفهوم والاستصحاب وأفعال النبي، بل في أصل خبر الواحد والإجماع والقياس، وفي هذه المسائل أدلة قاطعة عندكم في النفي والإثبات، ولم ينقل من الصحابة والتابعين التأثيم والتفسيق.

والجواب أن حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال، لأنهم اختلفوا في المسائل، وتناظروا وتحاجُّوا ولم يتجاملوا، ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض، ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا إلى التأثيم والتفسيق، كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية، وكل من عُرف بقاطع فساد مذهبهم، وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال، فإن قول القائل لغيره: لست شارعاً ولا مأذوناً من الشارع فَلِمَ تضع أحكام الله برأيك، ليس كلاماً خفياً تعجز عن دركه الأفهام، وكل من قاس بغير إذن فقد شرع، فلولا علمهم بحقيقة الإذن لكانوا ينكرون على من يسامي رسول الله وضع الشرع واختراع الأحكام، وأما ما ذكروه من مسائل الأصول فليس بين <384>

الصحابة خلاف في صحة القياس ولا خبر الواحد ولا في الإجماع، بل أجمعوا عليه، وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد، وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين، ولكن كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة ولم يذكروا إنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة، بل كانت القرائن المعرَّفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم طرية متوافرة، فما جرَّدوا النظر في هذه المسائل، كيف وقد قال بعض الفقهاء: ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والإجماع أدلة قاطعة، بل هي في محل الاجتهاد.

الاعتراض الرابع

قولهم: إنَّ ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عوَّلوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي، وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، والحكم إذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره، فقدا علموا قطعاً أنه لابد من إمام، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا الأصلح بالاجتهاد، إذ لا سبيل إلى معرفته إلا هو، وكذلك عرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتابة في المصحف.

فهذه أمور علقت على المصلحة نصَّاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيق مناط الحكم، وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم، كقول <385>

ابن عباس في ديَّة الأسنان – كيف لم يعتبروا بالأصابع - [1] إذا عللوا اختلاف ديَّة الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض بالأصابع.
ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس وإن كان القياس نفسه فاسداً أيضاً.
والجواب أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز، والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لَكُنَّا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الحكم، إذ يجوز أن يتعبَّد بنوع من الظن دون نوع، ولكن بانَ لنا قطعاً أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه، بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيحها إلا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم، وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة [2]، وكقياسه الزكاة على الصلاة في قتال مانعي الزكاة [3]، ورجوعه إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم [4]، وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه [5]، وقياسه الشاهد على القاذف في حدِّ أبي بكرة [6]، وتصريح عليٍّ بالقياس على الافتراء في حدِّ الشرب.
ولا نعني بالقياس إلا هذا الجنس وهو معلوم منهم ضرورة في وقائع لا تحصى. <386>

---
[1]

[2]

[3] تقدم ذكره.
[4] تقدم ذكره.
[5] تقدم ذكره.
[6] تقدم ذكره.

الاعتراض الخامس

هو أن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعاً فهو محال، أو عن سماع من النبي عليه السلام فيجب إظهار مستندهم والتمسك به، فإنكم تسلّمون أن لا حجة في ما أبدعوه، ونحن نسلّم وجوب الاتباع في ما سمعوه.

والجواب من وجهين:

(أحدهما):

إن هذه مؤنة كفيناها، فإنهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ.

(الثاني):

إنا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرة وقرائن أحوال تفيد علماً ضرورياً بالتعبد بالقياس وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطاً للحكم، لكن بعض تلك المستندات اندرس فلم ينقل، وبعضها نقل ولكن آحاداً ولا يورث العلم، وبعضها تواتراً ولكن يتطرق إلى آحادٍ لفظها الاحتمال والتأويل فلا يحصل العلم بآحادها، وأما القرائن فيعسر وصفها ونقلها فلم تنقل إلينا، فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من إجماعهم.

ونحن مع هذا نشبع القول في شرح مستندات الصحابة، وذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [1] إذ معنى الاعتبار العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [3] وليس في مسألة الجد والأخوة مثلاً إذا لم يكن الاقتباس من المعاني التي في الكتاب.

<387>

---

[1] سورة الحشر آية (2).

[2] سورة النساء آية (83).

[3] سورة الأنعام آية (38).

ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ: ((بم تحكم؟ قال: بكتاب الله وسُنَّة نبيِّه. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسول الله)) [1]. وقوله لعمر حين تردد في قبلة الصائم: ((أرأيت لو تمضمضت أكان عليك من جناح؟ فقال: لا. فقال: ((فَلِمَ إذاً))[2].
فشبَّه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب، وقوله للخثعمية: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟) قالت: نعم. قال: ((فَديّنُ اللهِ أحقُّ بالقضاء)) [3]، فهو تنبيهٌ على قياس دَينِ الله على دَينِ الخلق، إلى غير ذلك من الأحاديث الشريفة.

القول في شُبَه المنكرين للقياس، والصائرين إلى حظره من جهة الكتاب والسُنَّة

وهي سبع:
(الأولى):
تمسكهم بقوله تعالى: مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ [4]، وقوله تعالى: تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ [5]، فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس <388>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] رواه الإمام أحمد من طريق الليث حدثني بكير عن عبد الملك بن سعيد الأنصاري عن جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه... فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً، فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم))؟ قلت: لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((ففيم))؟ ج1/21 والدارمي من نفس الطريق وكذلك أبو داود من حديث الليث ح وثنا عيسى بن حماد أخبرنا الليث بن سعد... ج2/311. ورجاله ثقات.
[3] تقدم ذكره
[4] سورة الأنعام آية (38).
[5] سورة النحل آية (89).

مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي.
والجواب من وجهين:
(الأول) أنه أين في كتاب الله مسألة الجد والأخوة والعول والمبتوتة والمفوّضة وأنت عليَّ حرام وفيها حكم لله شرعي اتفق الصحابة على طلبه، والكتاب بيان له بتمهيد طريق الاعتبار، أو بالدلالة على الإجماع والسُنَّة ، وقد ثبت بالإجماع والسُنَّة، فيكون الكتاب قد بينه.
(الثاني) إنكم حرَّمتم القياس، وليس في الكتاب بيان تحريمه، فيلزمكم تخصيص قوله: ﴿لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [1].
(الثانية):
قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [2]، والقياس حكم بغير المنزل.
ثم هذا خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد قاسوا عليه غيره فأقرُّوا بالقياس في معرض إبطال القياس مع انقداح الفرق، إذ قال قوم: لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام، كي لا يتوهم، ولأنه كان يقدر على التبليغ بالوحي بخلاف الأمة.
وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [3] ونحوه.
(الثالثة):
قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [4]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [5]، وقوله: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [6]. <389>

---

[1] سورة النحل آية (89).
[2] سورة المائدة آية (49).
[3] سورة الأعراف آية (3).
[4] سورة البقرة آية (169).
[5] سورة الإسراء آية (36).
[6] سورة النجم آية (28).

قلنا: إذا علمنا إنا إذاً ظننا كون زيد في الدار حرم علينا الربا في البُر ثم ظننا كان الحكم مقطوعاً به لا مظنوناً، ثم نقول: هذا عام أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة، ثم نقول: ألستم قاطعين بإبطال القياس؟ مع إنا نقطع بخطئكم فلا تحكموا بالظن.

(الرابعة):

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [1]، قالوا: وأنتم تجادلون في القياس. قلنا: وأنتم تجادلون في نفيه وإبطاله.

فإن قلتم: أراد به الجدال الباطل، فهو عذرنا، فإنه رد عليهم في جدالهم بخلاف النص حيث قالوا: نأكل مما قتلناه ولا نأكل مما قتله الله، كما قاسوا الربا على البيع فردَّ الله تعالى عليهم في قولهم: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [2].

(الخامسة):

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [3]، إلى الرأي: قلنا: لا بل نرده إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم، وأما أنتم فقد رددتم القياس من غير رد إلى نص النبي عليه السلام ولا إلى معنى مستنبط من نص.

(السادسة):

قوله عليه السلام: ((تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسُنَّة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك ضلّوا)) [4]. قلنا: أراد به الرأي <390>

---

[1] سورة الأنعام آية (121).

[2] سورة البقرة آية (275).

[3] سورة الأنعام آية (121).

[4]

المخالف للنص، بدليل قوله: ((ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلّون الحرام ويحرّمون الحلال)) [1].

(السابعة):

قول الشيعة وأهل التعليم، إنكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص، والنصوص محيطة بجميع المسائل وإنما يعلمها الإمام المعصوم وهو نائب الرسول، فيجب مراجعته.

والجواب أنَّا لا نسلّم بطلان القياس مع النص ونسلّم إمكان الربط بالضوابط الكلية، لكنكم اخترعتم هذه الدعوى، فإن الصحابة إختلفوا في مسائل كثيرة وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً وفيهم المعصوم بزعمكم، وكانوا يشاورونه، فتارة وافقوه وتارة خالفوه، ولم ينقل قط حديث ولا نص إلا ساعدوه، بل قبلوا النقل من كل عدل فضلاً عن الخلفاء الراشدين، فَلِمَ كتم النص عنهم في بعض المسائل إن كانت النصوص محيطة؟ فبالضرورة يعلم من اجتهاداتهم أنها لم تكن محيطة، فدل هذا على أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد.

القول في شبههم المعنوية

وهي ست:

(الأولى):

قول الشيعة والتعليمية أن دين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى ظنون الاجتهاد والرأي ما يوجب الاختلاف ضرورة، فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال، إذ ظن هذا كظن ذاك، والظنيات لا دليل فيها، بل ترجع إلى ميل النفوس.

[1] رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، حدثنا نعيم بن حماد.... قال أبو زرعة: قلت ليحيى ابن معين في حديث نعيم هذا، وسألته عن صحته فأنكره، قلت: من أين يؤتى؟ قال: شبه له. ج13/307 وما بعدها.

والجواب أن الذي نراه تصويب المجتهدين، وقولهم: كيف يكون الشيء ونقيضه ديناً؟ قلنا: يجوز ذلك في حق شخصين، كالقبلة في حق من يظنها إذا اختلف الاجتهاد فيها، وأما قولهم: كيف يكون الاختلاف مأموراً به؟ قلنا: بل يؤمر المجتهد بظنه وإن خالفه غيره فليس رفعه داخلاً تحت اختياره، فالاختلاف واقعٌ ضرورةً لأنه أُمِر به، وكل ما ثبت في ذم الاختلاف أو النهي عنه فالاختلاف فيه بمعنى التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة أو بمعنى الاختلاف [1] في البلاغة ونحوها [2]، وليس المراد به نفي الاختلاف في الأحكام الفرعية لأن جميع الشرايع من عند الله وهي مختلفة.

(الثانية):

قولهم: النفي الأصلي معلوم، والاستثناء عنه بالنص معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي المعلوم، فكيف يندفع المعلوم بالقياس المظنون؟ قلنا: العموم والظواهر وخبر الواحد وقول المقوم في أروش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصدق الحالف في مجلس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النفي الأصلي، ثم نقول: نحن لا نرفع ذلك إلا بقاطع، فإنا إذا تعبّدنا باتباع العلة المظنونة، وظننَّا فنقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك إلا بقاطع.

(الثالثة):

قولهم: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التعبد والفرق بين المتماثلان والجمع بين المتفرقات، وكيف يتجاسر على إلحاق المسكوت <392>

---

[1] جواب عما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.

[2] كالاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم والقيام بنصرته والاختلاف بالرأي ممن ليس أهلاً، أو الاختلاف على الأئمة القضاة، والولاة عناداً، أو الخلاف بعد انعقاد الإجماع، وهكذا.

بمنطوق، وما من نص على محل ألا ويمكن أن يكون ذلك تعبداً قلنا: لا ننكر اشتمال الشرع على تعبدات، فلا جرم نقول: الأحكام ثلاثة أقسام:

قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصَّبي، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور.

(الرابعة):

قولهم: إن النبي عليه السلام قد أُوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: حرَّمت الربا في كل مطعوم إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل؟ قلنا: ولو ذكر الأشياء الستة وذكر معها أن ما عداها لا ربا فيه وأن القياس حرامٍ فيه لكان ذلك أصرح والاختلاف، فَلِمَ لم يصرح وقد كان قادراً ببلاغة على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والواهر، وعلى بيان الجميعٍ في القرآن المتواتر، لحسم الاختلاف عن المتن والسند جميعاً، وعلى رفع احتمال التشبيه في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في جميع ما وقع الخلف فيه في العقليات؟ وإذ لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله في ما صرَّح ونبَّه وطوَّل وأوجز، والله أعلم.

(الخامسة):

قولهم: إن الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة، فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للأصل؟ فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟ وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال، لأن النص قاطع والعلة مظنونة والحكم مقطوع به، فكيف يحال المقطوع به على <393>

العلة المظنونة؟ قلنا: الحكم في الأصل يثبت بالنص، وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة وإما زوال الحكم عند زوال لمناط، وإما الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق، وإن لزمت المساواة في الحكم.

(السادسة):

إن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف، والعلة وغايتها أن تكون منصوصة لا تساوي التوقيف، فقول الشارع، اتقوا الربا في البُر لأنه مطعوم لا يساوي اتقوا الربا في كل مطعوم، فإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها لقصور لفظها، فكيف تتعدى المستنبطة، أو كيف يفرق بين كلام الشارع وكلام غيره في الفهم؟ وإنما منهاجه وضع اللسان وذلك لا يختلف.

والجواب أن نُفاة القياس ثلاثة فرق:

الفريق الأول

هم الذين قالوا: إن التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام، فلا فرق بين قوله: حرَّمت كل مشتد وبين حرَّمت الخمر لشدتها، في أن كلاً منهما يوجب حرمة النبيذ لكن بطريق اللفظ لا القياس، فإن قوله: لشدتها، في مقام الاسم العام، وهذا الفريق مقر بالإلحاق ولكنه منكر لتسميته قياساً.

الفريق الثاني

أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة، وتلك الحجَّة لا تستقيم منهما. <394>

الفريق الثالث

وهو ينكر الإلحاق بالعلة المنصوصة مع التنصيص على العلة، فهي تستقيم منهم.

ويجاب عنها بأوجه:

(الأول):

أن الصيرفي من أصحابنا يتشوق إلى التسوية [1]، فقال: لو قال: أعتقت هذا العبد لسواده فقيسوا عليه كل أسود لعتق كل عبد أسود، وهو وزان مسألتنا إذا تعبدنا بالقياس، إذ لو لم يثبت التعبد به لم يكن مجرد التنصيص عليها رخصة في الإلحاق.

ومنهم من قال: إن علم قطعاً قصده إلى عتقه لسواده عتق بقوله: اعتقوا غانماً لسواده كل عبد أسود.

ومنهم من قال: لا يكفي أن يعلم ذلك ما لم ينوِ بهذا اللفظ عتق جميع السودان، فإن نواه كفاه هذا اللفظ لإعتاقهم، لأنه حينئذ أراد معنى عاماً بلفظ خاص وهو غير مُنكر، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [2] للنهي عن الإيذاء العام، فإذا تم لهؤلاء التسوية بين الخطابين فإنهم إنما يعممون الحكم إذا دل الدليل على إرادة الشرع تعليق الحكم في قوله: حرمت الخمر لشدتها بالشدة المجردة، ولكنه غير مرض عندنا، بل الصحيح أنه لا يعتق بقوله: اعتقت غانماً لسواده الأغانم وإن نوى عتق السودان، لأنه يبقى في حق غير غانم مجرد النية والإرادة فلا يؤثر. <395>

---

[1] أي بين كلام الشارع وغيره.

[2] سورة الإسراء آية (23).

الوجه الثاني

إن الأمة مجمعة على الفرق، إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد، ولو قال: اعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود، اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

فإن قيل: إن قال من تجب طاعته: بع هذا العبد لسوء الخلق، فهل يجوز للمأمور بيع ما شاركه في العلة؟ فإن قلتم: نعم، فقد خالفتم الفقهاء، وإن منعتم، فما الفرق بين كلامه وكلام الشارع؟ مع الاتفاق في الموضعين. قلنا: إن قال له: كل ما ظهرت إرادتي له بطريق الاستدلال دون اللفظ فافعله فله أن يفعل ذلك، وهو وزان حكم الشارع لكن بشرط أن يعلم أنه أمر ببيعه لمجرد سوء الخلق، لا له مع القبح مثلاً. فإن لم يعلم ذلك، بل ظنه فينبغي أن يكون قد قال له: ظنك نازل منزلة العلم في التسليط على التصرف، فحينئذ جاز تصرفه، وهو وزان مسألتنا.

فإن قيل: إن الشارع وإن كان قال: ما عرفتموه بالقرائن من رضاي فهو كما عرفتموه، فلم يقل: إني إذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه، فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر خاصة لا للشدة المجردة، ولله أسرار.

والجواب أن خاصة المحل قد يعلم سقوط اعتبارها ضرورة، كقوله: أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه، إذ يعلم أن المرأة في معناه، ومن أعتق شركاً له في عبد قُوِّم عليه الباقي، فالأمة في معناه، لأنَّا عرفنا بتصفح أحكام البيع والعتق أنه لا مدخل للأنوثة فيهما، وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس إليه، وقد عرفنا أن الصحابة عوَّلوا على الظن فعلمنا أنهم علموا من النبي قطعاً إلحاق الظن بالقطع، هذا. <396>

مسألة

قال النظام: العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرمت كل مشتد وبين قوله: حرمت الخمر لشدتها.
وهذا فاسد، لأن قوله: حرمت الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع إلا تحريم الخمر خاصة، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس، وإن لم يرد فهو كقوله، أعتقت غانماً لسواده، فإنه لا يقتضي إعتاق جميع السودان، فكيف يصح هذا، فإذا قد ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذا قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس.
فإن قيل: قول السيد والوالد لعبده وولده: لا تأكل هذا لأنه سم وكُل هذا فإنه غذاء، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر والأمر بتناول ما هو غذاء. قلنا: لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة أخلاق السادات والآباء في مقاصدهم من العبيد والأولاد وأنهم لا يفرقون بين سم وسم آخر وإنما يتقون الهلاك، وأما الله تعالى إذا حرَّم شيئاً بمجرد إرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم، لأن الصَّلاح والفساد في ذلك الشيء ليس لمجرد طبعه وذاته، بل تابع لأمر الله ونهيه، فيجوز أن يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة وفيه وقت العصر مفسدة، وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة والمكان والحال، فكذلك يجوز أن يفارق شدة الخمر شدة النبيذ.
فإن قيل: إذا لم يفهم النبيذ من الخمر فينبغي أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى من التأفيف. قلنا: الحق عندنا أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة لكن إذا دلَّت قرينة على قصد الإكرام، فحينئذ يدل لفظ التأفيف على تحريم الضرب، بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم إذ التأفيف لا يكون مقصوداً في نفسه، بل يقصد به <397>

التنبيه على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته، فليس إلحاق الضرب بالتأفيف بطريق القياس، لأن الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه، والمسكوت عنه هنا بالعكس، فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه، وعند القرينة المذكورة ربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم، أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا القبيل، بل لا وجه له إلا القياس، فإذا لم يرد التعبد به فلا يفهم تحريم النبيذ من قول الشرع: حرمت الخمر لشدتها، وإنما يفهم من قوله: حرمت كل مشتد.

مسألة

ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لإجماع الصحابة عليه، لكن خصا ذلك بموضعين:

أحدهما: أن تكون العلة منصوصة، كقوله: حرمت الخمر لشدتها.

والثاني: أن تعلق الأحكام بالأسباب كرجم ماعز لزناه، وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به. قلنا: يمكن تنزيل مذهبهما على ثلاثة أوجه:

(الأول):

أن يشترطوا مع ذلك أن يقول الشارع في الأول: حرمت كل مشارك للخمر في الشدة، وفي الثاني: وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وهذا ليس قولاً بالقياس فلا يتفصى به عن عهدة إجماع الصحابة عليه.

(الثاني):

أن لا يشترط ذلك ولا ورود التعبد بالقياس، فهذه زيادة علينا <

وقول بالقياس حيث لا نقول به.
(الثالث):
أن يقولا: مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة، وهذا قول حق في الأصل خطأ في الحصر، إذ طريق إثبات العلة ليس حصراً على النص، بل ربما دل عليه السبر والتقسيم أو دليل آخر.
فإن قيل: إذا كانت العلة منصوصة كان الحكم في الفرع معلوماً وحصل الأمن من الخطأ، وأما إذا كانت مستنبطة فلا يؤمن منه. قلنا: أخطأتم في طرفي الكلام.
أما في الطرف الأول فلأنه وإن نص على شدة الخمر فلا نعلم أن شدة النبيذ في معناها، بل يجوز أن يكون الحكم معللاً بشدة الخمر خاصة، إلا أن يقول الشارع يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل، فيكون ذلك لفظاً عاماً ولا يكون حكماً بالقياس، فلا يحصل التفصي عن عهدة الإجماع.
وأما في الطرف الثاني فلأنه لا يستقيم على مذهب من يصوّب كل مجتهد، إذ شهادة الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي، والقاضي في أمنٍ من الخطأ وإن كان الشاهد مزوراً، لأنه لم يتعبد باتباع الصدق، بل باتباع ظنه، وكذلك هنا لم يتعبد باتباع العلة، بل باتباع ظن العلة.
نعم يتوجه هذا الإشكال على من يقول: المصيب واحد، لأنه لا يأمن الخطأ ولا دليل يميز الصواب عنه.
على أنَّا نقول: إذا كان إقرارهم بالقياس لإجماع الصحابة عليه فلم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة، إذ قاسوا في أنتِ عليَّ حرام وفي مسألة الجد والأخوة وغيرها، ثم نقول: إذ جاز القياس بالعلة المعلومة <399>

فلنلحق بها المظنونة في حق العمل، كما التحق رواية العدل بالتواتر وشهادة العدل بشهادة النبي المعصوم.
ولكن فيه نظر، لأن قبول الشرع للظن في موضع لا يرخص لنا في قياس ظن آخر عليه، بل لابد من دليل على القياس المظنون كما في خبر الواحد وغيره.

مسألة

فرَّق بعض القدرية بين الفعل والترك، فقال: إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس، ولو علل تحريم الخمر بعلة وجب قياس النبيذ عليه دون التعبد به. وهذا [1] محال في الطرفين، لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ويفرق بين شدته وشدة، وأما في جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته لا يفرق بين عسل وعسل [2]، نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة ، فما ثبت لشيء ثبت لمثله سواء كان لفعل أو ترك [3]. <400>

---

[1] أي عدم الحاجة في القياس إلى التعبد بالقياس في جانب الترك، والاحتياج إلى التعبد بالقياس في جانب الفعل.
[2] أي فالظاهر أنه لا يحتاج إلى القياس حتى يقيس واحداً على الآخر، فضلاً عن أن يحتاج إلى التعبد بالقياس إذا أراد.
[3] وقد استدرك في المستصفى هنا جواباً عما يتوهم أنه إذا ثبت حكم الشيء ثبت لمثله في الفعل والترك، فما الحاجة إلى التعبد بالقياس لكن المماثلة أي من كل الوجوه مستحيل، لأنها تتبعض الاثنين وهي تقتضي المغايرة والمخالفة من بعض الوجوه حتى لا ترتفع إلا الاثنينة، وإذا جاءت المخالفة بطلب المماثلة المطلقة، وعند ذلك يجوز أن تكون جهة المخالفة مانعة عن قياس المثل على مثله لولا التعبد بالقياس فاحتجنا إلى التعبد به بعد التأمل في تحقق العلة المشتركة وانتفاء الموانع فيها.

الباب الثاني

في طريق إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

وننبه أولاً على مثارات الاحتمال في كل قياس، ثم على انحصار الدليل في الأدلة السمعية، ثم على انقسامها إلى ظنية وقطعية بثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى

مواضع الاحتمال في كل قياس ستة:

الأول:

يجوز أن لا يكون الأصل معلولاً عند الله.

الثاني:

أنه عن كان معللاً فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى، بل علله بعلة أخرى.

الثالث:

أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعله قصر على وصفين أو ثلاثة، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه.

الرابع:

أن يكون قد جمع إلى العلة وصفاً ليس مناطاً للحكم فزاد على الواحد.

الخامس:

أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطئ في وجودها في الفرع فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك. <401>

السادس:

أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة، كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل.

والمثارات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول: المصيب واحد، وفي موضع يقدر نصب الله أدلة قاطعة يتصور أن يحيط بها الناظر، أما من قال: كل مجتهد مصيب فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله حتى يخطئ أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله في حق كل مجتهد ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ ولكنه يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه وإن كانت أدلة ظنية.

المقدمة الثانية

أن هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية، لأن العلة الشرعية علامة لا توجب الحكم بذاتها إنما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة وذلك وضع من الشارع.

فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفاً ونصًّاً فلتكن العلة كذلك.

قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص. <402>

المقدمة الثالثة

إن إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوع ومظنون، والمقطوع على مرتبتين:

أحدهما:

أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [1] فإنه أفهم تحريم الضرب والشتم.
وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً، وتبعد تسميته به لأنه لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة ولأن المسكوت كأنه أولى بالحكم من المنطوق، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به.
وقد يلتحق بأذيال هذا الجنس ما يشبهه من وجه، ولكنه يفيد الظن دون العلم، كقولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ ففي العمد أولى لأن فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان، وليس هذا من جنس الأول، لأن العمد يخالف الخطأ فيجوز أن لا تقوى الكفارة على محوه، بل جنس الأول قولنا: من واقع أهله في نهار رمضان فعليه الكفارة، فالزاني أولى إذ وجد في الزنا إفساد الصوم بالوطء وزيادة، ولم يوجد في العمد الخطأ وزيادة.

المرتبة الثانية:

ما يكون المسكوت مثل المنطوق لا أولى منه ولا أدْوَنَ، فيقال: إنه في معنى الأصل، وربما اختلفوا في تسميته قياساً، مثاله من أعتق شركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي، فإن الأمة في معناه، ويرجع حاصل هذا الجنس إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت والمنطوق لا دخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع ومصادره وموارده، وضابط هذا الجنس أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، <403>

---

[1] سورة الإسراء آية (23).

ويعلم أن لا فارق له إلا كذا ولا مدخل له في التأثير قطعاً، فإن تطرَّق بالاحتمال إلى هذين لم يكن الإلحاق مقطوعاً به، بل ربما كان مظنوناً.

ويتعلَّق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون، كقولنا: إنه لو أضاف العتق إلى عضو معين سرى إلى الجميع، فإنه إذا أضاف إلى النصف سرى والنصف بعض واليد بعض، وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين، ومساواة البعض المعين الشايع في هذا الحكم غير مقطوع به، لأن هذا النوع من المفارقة لا يبع أن يكون له مدخل في التأثير.

ومن هذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم، كقوله للأعرابي الذي جامع امرأته في رمضان: (أعتقْ رقبةً) فإنا نعلم أن التركي والهندي في معنى الأعرابي، إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له في الحكم، ونعلم أن العبد في معنى الحر فيلزمه الصوم، لأنه شاركه في وجوب الصوم ولا نرى الصبي في معناه لأنه لا يشاركه في لزومه، وللزوم مدخل في التأثير. وإن نظرنا إلى المحل فقد واقع أهله فيعلم أنه لو واقع مملوكته فهو في معناه، أو إلى الصوم المجني عليه فقد جرى وقاع الأعرابي في يوم معين وشهر معين، فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في معناه، والقضاء والنذر ليسا في معناه لأن حرمة رمضان أعظم، وللحرمة مدخل في جنس هذا الحكم، أو إلى نفس الفعل فهل يلتحق به الأكل والشرب؟ هذا في محل النظر.

وهل يسمى إلحاق الأكل بالجماع قياساً؟ اختلفوا فيه، فقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: ليس بقياس إذ لا قياس في الكفارة، وهذا الإلحاق استدلال على تجريد مناط الحكم وحذف الحشو منه، وعلى الجملة فلا يظن في منكري القياس إنكار المعلوم من هذه الإلحاقات، لكن لعلهم ينكرون المظنون منه ويقولون: ما علم قطعاً أنه لا مدخل له في التأثير يجب حذفه عن درجة الاعتبار، أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن، وإذا بان لنا إجماع الصحابة أنهم عملوا بالظن كان ذلك دليلاً <404>

على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل.
وعلى الجملة فلإلحاق المسكوت بالمنطوق طريقان:
أحدهما أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره، فيقول: لا فارق إلا كذا، وهذه مقدمة، ثم يقول: ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة وهي أنه لا فرق في الحكم، وهذا إنما يحس إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل.
الطريق الثاني أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت ويظهر تأثير الجامع في الحكم، فيقول: العلة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم، وهذا هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق أما الأول ففي تسميته قياساً خلاف [1]، ثم القياس بالاتفاق وهو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما، يحتاج إلى إثبات مقدمتين:
إحداهما مثلاً، أن علة تحريم الخمر الإسكار، والثانية أن الإسكار موجود في النبيذ.
أما الثانية فيجوز إثباتها بالحس ودليل العقل والعرف والشرع وسائر أنواع الأدلة، أما الأولى فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب <405>

[1] لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئيين، وذلك قصد فيه نفي الفارق، فحصل الاجتماع بالقصد – أي حصل الاجتماع بين الأصل، والفرق بالتتبع لنفي الفارق لا أو لا وبالذات كما في الطريق الثاني وبين القياس ما لوحظ فيه الجمع بينهما بالذات – الثاني لا بالقصد الأول، فلم يكن على صورة المقايسة بالإضافة إلى القصد الأول.
والطريق الأول الذي هو التعرض للفارق، ونفيه ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل، وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإنا نقول: الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين عندنا علة الربا أنه الطعم أو الكيل أو القوت، وينتظم حيث ظهر أصل العلة وتعين أيضاً، ولكن لم تتلخص بعد أوصافه ولو تتحرر بعد قيوده وحدوده. أما الطريق وهو الجمع فلا يمكن إلا بعد تعين العلة، وبتخليصها بحدها وقيودها وبيان تحقيق وجودها بكمالها في الفرع، وكل واحد من الطريقين ينقسم إلى مقطوع به وإلى مظنون.

والسُنَّة والإجماع أن نوع استدلال مستنبط، فنحصره في ثلاثة أقسام:

القسم الأول

إثبات العلة بأدلة نقلية

وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو الإيماء أو التنبيه على الأسباب، فهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله: لكذا أو لعلة كذا أو لأجل أو لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من الصيغ، فهذه للتعليل إلا إذا دل على أنه ما قصده فيكون مجازاً.

الضرب الثاني التنبيه والإيماء على العلة، كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة: ((إنها من الطّوافين عليكم، أو الطّوافات)) [1] فإنه إيماء إلى التعليل، لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ [2] فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر، وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [3] فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الإتيان في غير المأتي، لأن الأذى فيه دائم، وكذلك قوله عليه السلام: ((أينقص الرُطّبُ إذا

---

[1] رواه الترمذي ج1/95 بهامش التحفة وأبو داود ج1/60 والنسائي ج 1/55 وابن ماجة ج1/131 والإمام مالك 54 برواية محمد بن الحسن والشافعي في الأم ج1/6 وأحمد ج5/296 من طريق مالك بن أنس عن إسحق عن حميدة امرأته عن كبشة.

[2] سورة المائدة آية (91).

[3] سورة البقرة آية (222).

يبس))؟ فقيل: نعم. فقال: ((فلا إذاً)) [4] ففيه تنبيه على العلة من ثلاث أوجه: <406>

[4] روى الحاكم في المستدرك: أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: ((أينقص الرطب إذا جف؟)) قالوا نعم، قال: ((فلا إذن)). ج2/38.
ورواه الإمام مالك في الموطأ. أخبرنا عبد الله بن يزيد موسى الأسود بن سفيان أن زيداً أبا عياش مولى لبني زهرة أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص عن اشتراء البيضاء بالسلت... الموطأ 269 مع اختلاف يسير جداً في اللفظ ومن طريق مالك رواه الترمذي ج2/232، 233 بهامش تحفة الأحوذي. وأبو داود ج3/654 وابن ماجة ج2/761/2264.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس، وأنه محكم لكل ما يرويه من الحديث، إذ لم يوجد في رواياته إلا الصحيح خصوصاً من حديث أهل المدينة. قال: والشيخان لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد أبي عياش. ج2/38.
قال المنذري: وكيف يكون – أي زيد أبو عياش – مجهولاً؟ وقد روي عنه اثنان ثقتان: عبد الله بن يزيد – مولى الأسود بن سفيان – وعمران بن أبي أنس. وهما ممن احتج به مسلم في صحيحه، وقد عرفته أئمة هذا الشأن؟ ج5/34 مختصر أبي داود للحافظ المنذري.

أحدها أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به.
الثاني قوله: ((إذاً)) فإنه للتعليل.
الثالث الفاء في قوله: ((فلا إذاً)) فإنه للتعقيب والتسبيب، ومن ذلك أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها، كقوله: ((أرأست لو تمضمضت)) [1] وقوله: ((أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته)) [2] فإنه لو لم يكن للتعليل لما كان التعرض لغير محل السؤال منتظماً، ومن ذلك أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف ويخصه بالحكم، كقول القائل: ((القاتل لا يرث)) [3] فإنه يدل ظاهراً على أنه لا يرث لكونه قاتلاً، وليس هذا للمناسبة، بل لو قال: الطويل لا يرث، لفهمنا منه جعل الطول علامة على انفصاله عن الورثة.
الضرب الثالث التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله عليه السلام: <407>

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.
[3] تقدم ذكره.

((من أحيا أرضاً ميتة فهي له)) [1] و((من بدل دينه فاقتلوه)) [2]،وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [3]
ويلتحق بهذا القسم ما يرتبه الراوي بفاء الترتيب كقوله: زنا ماعِزٌ فَرُجِم، وسهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد [4] فهذا يدل على التسبيب وليس للمناسبة، بل يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقب وصف حادث، سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح، أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فإنه ينقدح أن يقال: لا يتجدد إلا بتجدد سبب، ولم يتجدد إلا هذا، فإذن هو السبب وإن لم يناسب.
فإن قيل: فهذه الوجوه تدل على السبب والعلة دلالة قطعية أو ظنية. قلنا: أما ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة فهو صريح في أصل الاعتبار، أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، أو يفيد الحكم على تجرده حتى يعم الحكم المحال، أو يضم إليه وصف حتى يختص ببعض المحال، فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها، ولكن قد يكون ظاهراً من وجه ويحتمل غيره.. وقد يكون متردداً بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة، وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إلغائه. <408>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.
[3] سورة المائدة آية (38).
[4] رواه الترمذي عن عمران بن حصين بلفظ ((..... فسهى فسجد سجدتين)) ج1/305 بهامش التحفة. وأبو داود ج1/273 والحاكم ج 1/323 والبيهقي ج2/355 عن طريق أشعث بن عبد الملك الحمراني عن محمد بن سيرين عن خالد الحذّاء عن أبي قلابة عن أبي المهلب. وأشعث ثقة في ميزان الاعتدال ج1/266، 267.

القسم الثاني

في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم
مثاله قولهم: إذا قدم الأخ الشقيق على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخوة وهو المؤثر بالاتفاق، وكذلك قول بعضهم: الجهل بالمهر يفسد النكاح، لأنه جهل بعوض في معاوضة فصار كالبيع، إذ الجهل مؤثر في الإفساد في البيع بالاتفاق، وكذلك نقول: يجب الضمان على السارق وإن قطع، لأنه مال تلف تحت اليد العادية، فيضمن كما في الغصب، وهذا الوصف هو المؤثر اتفاقاً. وكذلك يقول الحنفي: صغيرة فيولَّى عليها قياساً للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة، فالمطالبة منقطعة عن إثبات علة الأصل، لأنها بالاتفاق مؤثرة.
بقي سؤال هو أنه لِمَ قلتم: إذا أثَّر امتزاج الأخوة في التقديم في الإرث فينبغي أن يؤثر في النكاح، وهذا إن وجَّهه المجتهد على نفسه فيدفعه بوجهين:
أحدهما أن يعرف مناسبة المؤثر، كالصغر فإنه يسلّط الولي على التزويج للعجز فيقول: الثيب كالبكر في هذه المناسبة.
الثاني أن يبيّنَ أنْ لا فارق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير كما ذكرناه في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، وإن ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق، أو وجَّهه المناظر عليه فيكفي أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا ينبغي أن يفتح هذا البال، بل يُكلَّفُ المعترضُ الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق، بأن يقول مثلاً: إخوة الأم أثرت في الميراث في الترجيح، لأن مجردها يؤثر في التوريث، فَلِمَ قلت: إذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير فيستعمل <409>

حيث لا يستقل فتقبل المطالبة على هذه الصيغة، وهي أولى من إبدائه في معرض الفرق ابتداء، أما إذا لم ينبه على مثار خيال الفرق وأصرَّ على صرفِ المطالبة فلا ينبغي أن يصطلح المناظرون على قبوله.

القسم الثالث

في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال
وهي ستة أنواع:

النوع الأول

السبر والتقسيم، بأن يقول: هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا وكذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر، وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة، لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور:
أحدهما أنه لابد من علامة.
والثاني أن يكون سبره حاصراً، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة، أما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره وذلك ظاهر، أو لا يسلّم، فإن كان مجتهداً فعليه سبر بقدر إمكانه حتى يعجز عن إيراد غيره، وإن كان مناظراً فيكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها، فإن قال: لا يلزمني ولا أظهر العلة وإن كنت أعرفها، فهذا عناد محرَّم.
إفساد سائر العلل. وإفسادها يكون تارة ببيان سقوط أثرها في الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها، وتارة بانتفاضها، بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها.

النوع الثاني

استنباط العلة بإبداء مناسبتها للحكم. والمراد بالمناسب ما هو بحيث <410>

إذا أُضيف إليه الحكم انتظم، كقولنا: حُرِّمَتِ الخمرُ لأنها تزيل العقل. وينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب.
أمَّا المناسب المؤثر فكتعليل الولاية بالصغر، ومعنى كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص.
وأمّا الملائم فعبارة عمّا لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، كما في الصغر، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك، مثاله قوله: لا تجب قضاء الصلاة على الحائض دون الصوم لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثير جنسه، لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف، أما هذه المشقة – أي مشقة التكرار – فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر، وأما الغريب فهو ما لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: القاتل لا يرث لأنه يستعجل الميراث، فعورض بنقيض قصده، فتعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع، لأنَّا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه، فتبقى مناسبة مجردة غريبة، والمناسب المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس، وقَصَرَ أبو زيد الدبوسي القياس عليه، لكن أورد للمؤثر أمثلة عرف بها أنه قَبِل الملائم.
وأما المناسب الغريب فهو في محل الاجتهاد، ولا يبعد أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين، ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاد.
فإن قيل: يدل على بطلانه أنه متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علّيته. قلنا: إثبات الحكم على وفقه يشهد بملاحظة الشرع له، ويغلب ذلك على الظن.
فإن قيل: قولكم: إثبات الحكم على وفقه تلبيس، إذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة بعث الشارع على الحكم فأجاب باعثه. وهذا <411>

تحكم، لاحتمال أن يكون حكمه بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً كتحريم الخنزير، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار، فالحكم بواحد منها تحكم، وهذا لا ينقلب في المؤثر فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً كالصغر.
والجواب أنَّا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس، فإن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل كما في المؤثر احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل، كما اختص تأثير الزنا بالمحصن، وبه اعتصم نُفاتُه، لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة رضي الله عنهم إتَّباعُ العلل وإطراحُ تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، فكذلك هنا ولا فرق، وأما قولهم: ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا. فنقول في رده: إن غلبة الظن في كل موضع تعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل غلبة الظن في كل موضع تعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل غلبة الظن ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس.
فإن قيل: لا نسلم أن هذا ظن، بل وهم مجرد، فإن التعبد محتمل وكذا مناسب آخر لم يظهر، وهذا المناسب الذي ظهر، ووهم الإنسان مائل إلى طلب علة وسبب لكل حكم، ثم أنه سبَّاق إلى ما ظهر وقاض بأنه ليس في الوجود إلا هو، فتقضي نفسه بأنه لابد من سبب ولا سبب إلا هذا، فإذاً هو السبب، فلو سلَّمنا قوله: لابد من سبب فلا نسلم قوله، ولا سبب إلا هذا، فإنه تحكم مستنده أنه لم يعلم إلا هذا، فجعل عدم علمه لسبب آخر علماً بعدم سبب آخر، وهو غلط، وبمثل هذا أبطلتم القول بالمفهوم.
والجواب أن هذا استمداد من مأخذ نُفاة القياس، وهو منقلب في المؤثر والملائم.. فإن الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكم واحتمال فرق ينقدح واحتمال علة تعارض هذه العلة في الفرع، ولا فرق بين هذه الاحتمال، ولولاهم لم يكن الإلحاق مظنوناً، بل مقطوعاً، <412>

كإلحاق الأمة بالعبد وفهم الضرب من التأفيف، وقوله هذا وهم وليس بظن فاسد، فإن الوهم ميل النفس بلا سبب مرجح والظن ميل بسبب، ومّنْ بنى أمره في المعاملاتِ على الوهم سُفِّهَ في عقله، ومن بناه على الظن كان معذوراً. وبالجملة إذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن، لكن يتبع الظن، والظن على مراتب، وأقواه المؤثر، فإنه لا تعارضه إلا احتمال التعليل بخصوص المحل، ودونه الملائم، ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضاً درجات. وأما المفهوم فلا يبعد أيضاً أن يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين، وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حصل بمجرد التخصيص وحده أو به مع قرينة، فلا يبعد أن يقال هو مجتهد فيه.

القول في المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

وهي ثلاثة:

(الأول):

أن نقول: الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها. وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها.

وهذا فاسد، لأنه لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لابد من قيام الدليل على الصحة.

فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: لا بل دليل فساده انتفاء المصحح، فهذا ينقلب، ولا فرق بين الكلامين.

(الثاني):

الاستدلال على صحتها بإطرادها وجريانها في حكمها.

وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض، فهو كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم، ويعارضه أنه <413>

جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل. والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم، بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل، فكذلك الصحة والفساد.
فإن قيل: ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة.
قلنا: غلطتم في قولكم: ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم إلى العلة لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم يكن حكمها، والاقتران لا يدل على الإضافة، فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس مع أن العلة الشدة. وبالجملة فَنَصْبُ العلة مذهب يفتقر إلى دليل كما أن وضع الحكم مفتقر إليه، ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له، بل لابد له من دليل، فكذلك العلة.
(الثالث):
الطرد والعكس، وقد قال قوم: الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة.
وهو فاسد، لأن الرائحة المخصوصة في الخمر كذلك، وليس بعلة، بل هي مقترنة بالعلة. وعلى الجملة فنحن نسلّم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة، فكيف إذا انضم إليه أنه زال بزوالها؟ لكن لا نسلّم أن ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله علة له، لأن مصاحبته وصف للحكم لا تفيد علّيته كالرائحة المخصوصة، هذا إذا كان الطرد مجرداً عن السبر والتقسيم، أما إذا انضمَّا كان ذلك حجة، كما لو قال: هذا الحكم لابد له من علة، لأنه حصل بحدوث حادث ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا، فهو العلة. ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض وإن لم ينضم إليه العكس، ولا يرد على هذا السبر إلا احتمال شذوذ وصف آخر يحتمل أن يكون هو العلة، ولا يضره إذ لا يجب على المجتهد إلا سبر بحسب وسعه، ولا <414>

يجب على الناظر غير ذلك، وعلى من يدعي وصفاً آخر إبرازه حتى ينظر فيه.
فإن قيل: فما معنى إبطالكم التمسك بالطرد والعكس وقد رأيتم تصويب المجتهدين؟ قلنا: قال القاضي نعني بإبطاله أنه باطل في حقنا، لأنه لم يغلب على ظننا، أما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقه. وهذا فيه نظر عندي، لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر، لا إذا قضى بسابق الرأي وبادئ الوهم، فإن قسم وسبر فقد أتم النظر وإلا فقد قصر، إذ تمام دليله حينئذ أن ما اقترن بشي فهو علة، وهذا قد اقترن به، فهو إذاً علة، والمقدمة الأولى منقوضة بالطمِّ والرَّمِّ، أي بالشيء الكثير من القوادح. <415>

الباب الثالث
في قياس الشبه

ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف:

الطرف الأول

في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه وإقامة الدليل على صحته.

اعلم أولاً أن اسم الشَّبَهِ يطلق على كل قياس، لأن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذن يشبهه. وكذلك اسم الطرد، لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل، ومعنى الطرد السلامة عن النقض، لكن العلة الجامعة إن كان مناسبة أو مؤثرة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد، لأنه لا خاصية لها سواء، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شَبَهاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكمة وإن لم يناسب نفس الحكم.

وإذا علمت ذلك تعلم أن قياس الشبه قياس جُمِعَ فيه بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم [1].

وأمَّا أمثلته فكثيرة: فمنها قول أبي حنيفة رضي الله عنه: مسح الرأس لا يتكرر تشيبهاً بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح، ومنها قول الشافعي رضي الله عنه في اشتراط النية في الوضوء: الوضوء والتيمم طهارتان، فكيف تفترقان؟ ومنها تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق، ونعدِّيه إلى يد العارية. وتعليل أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه أخذ على جهة الشراء، والمأخوذ على <416>

[1] بخلاف قياس العلة، فإنه قياس جمع فيه بما هو علة الحكم.

جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته، ويعدِّيه إلى الرَّهن.
فكل واحدة من العلَّتين ليست مناسبة ولا مؤثرة، إذْ لم يظهر بالنص أو الإجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السوم، وهو في يد السوم متنازع فيه.
ومنها قولنا: إن قليل أرش الجناية يضرب على العاقلة، لأنه بدل الجناية على الآدمي كالكثير، فانا نقول: ثبت ضرب الدِّية وضرب أرش اليد والأطراف، ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة، فإنه خلاف المناسب، لكن يظن أن ضابط الحكم الذي تميز به عن الأموال هو هو أنه بدل الجناية على الآدمي، فهو مظنة المصلحة التي غابت عنَّا.
ومنها وقلنا في مسألة التبييت: أنه صوم مفروض فافتقر إلى التبييت كالقضاء وهم يقولون: صوم عين فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع، وكان الشرع رخَّص في التطوع ومنع من القضاء، فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية. وأما الدليل على صحته فهو أن هذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين، وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه، فمن أثَّر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب وصحيح في حقه، ومَنْ لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به، وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله، بخلاف الطرد على ما ذكرناه.
والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغي أن يصطلحوا على فتح باب المطالبة بالدليل على كونه مُغَلِّباً على الظن أصلاً، كما أن القدماء لم يفتحوه واكتفوا من المعلِّل بالجمع بين الأصل والفرع بوصف جامع كيف كان وأعطوا المعترض مجالاً لإفساده بالنقض أو الفرض أو المعارضة، وذلك لأن التكليف المعلل بإضافة وصف آخر من الأصل إلى ما جعله علة الأصل وإبداء ذلك دفعاً لقطع الجمع[1] الذي أظهره الخصم أهون عليه من تكليف إقامة الدليل. <417>

---

[1] سواء كان قطع الجمع من المعترض وصف المعلل، أو بإبداء الفرق بين الأصل والفرع في العلة، أو بمعارضة وصفه، وذلك لأنه بعد ضم هذا الوصف إلى الوصف الأصلي يمكن منع النقض والمعارضة، وكذلك يمكن رد الفرق، هذا.

على كونه مُغلِّباً على الظن، فإن ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل، والمطالبة تحسم سبيل النظر.
فإن قيل: هذا يفتح باب الطرديات المستقبحة، وذلك أيضاً شنيع. قلنا: الطرد الشنيع يمكن إفساده على الفور بطريق أقرب من المطالبة، فإنه إذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع، يعارض بوصف مطرد يخص الأصل ولا يشمل الفرع، فيكون ذلك معارضة الفاسد بالفاسد، وهو مسكت معلوم على الفور. فظهر أن الاصطلاح على ما فعله قدماء الأصحاب أولى، بل لا سبيل إلا الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشَّبهِ، وإلا فليصطلح على أن يسبر المعلل أوصاف الأصل ويقول: لابد للحكم من علة ولا علة إلا كذا وكذا وما ذكرته أولى من غيره. فلا يبقى عليه سؤال إلا أن يقول السائل: مناط الحكم في محل النص الاسم، أو المعنى الذي يخص المحل كقوله: الحكم في البر معلوم باسم البر وفي الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية فلا حاجة إلى علامة أخرى.
وعلى المعلل إفساد ما ذكره، بأن يقول: ليس المناط اسم البر، بدليل أنه إذا صار دقيقاً مثلاً دام حكم الربا، فدل على أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال من طعم أو قوت أو وكيل، والقوت لا يشهد له الملح، فالطعم الذي يشهد هو له أولى، والكيل ينبئ عن معنى يشعر يتضمن المصالح، بخلاف الطعم، وهكذا نأخذ من الترجيح. وبالجملة فالطريف إما اصطلاح القدماء، وإما الاكتفاء بالسبر، وأما إبطال القول بالشبه والاكتفاء بالمؤثر الذي دل النص أو الإجماع أو السبر القاطع على كونه مناطاً للحكم، ويلزم منه ترك المناسب وإن كان ملائماً، فكيف إذاً <418>

كان غريباً؟ إذ للخصم أن يقول: إنما غلب على ظنك مناسبة من حيث لم تطلع على مناسب أظهر مما اطلعت عليه، فإن قُبِلَ من المستمسك بالمناسب أن يقول: هذا ظني بحسب سبري وجهدي، فليقبل من المُشْبِهِ، بل من الطارد أيضاً، ويلزم إبداء ما هو أظهر منه حتى يمحق ظنه، هذا.

الطرف الثاني

في بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة.

وبيانه أن القياس أربعة أنواع:

المؤثر، ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطرد.

ويعرف كون المؤثر مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر.

وأعلاها المؤثر: وهو ما ظهر تأثيره في الحكم الذي عرف إضافة الحكم إليه، وأقسامه أربعة:

(الأول):

ما ظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، وهو الذي يقال له، إنه في معنى الأصل والمقطوع به الذي ربما يعترف به منكروا القياس، إذ لا يبقى فرع بين الفرع والأصل إلا تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السُكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً.

(الثاني):

أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير أخوة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة.

(الثالث):

أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط الصلاة عن الحائض <419>

تعليلاً بالحرج والمشقة، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر، وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائم، وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه.

(الرابع):

ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، وهو الذي سميناه المناسب الغريب، لأن الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة، والمناسب مصلحة، وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام، إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح، ولأجل هذا اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن، ولشمَّةٍ من الالتفات إلى عادة الشرع أفاد الشبه الظن، لأنه عبارة عن أنواع من التصفات ضبط الأحكام بجنسها، ككون الصيام فرضاً في مسألة التبييت، بخلاف بناء القنطرة على الماء وأمثاله، فإن الشرع لم يلتفت إلى جنسه، والمألوف من عادة الشرع هو الذي يعرف مقاصد الشرع. والعادة تثبت تارة في جنس، وتارة في عين. وللجنسية مراتب، فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً، ثم تنقسم إلى الأحكام الخمسة، والواجب منها ينقسم إلى عبادة وغيرها، والعبادة إلى صلاة وغيرها، والصلاة إلى فرض ونفل، وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة، وما ظهر تأثيره فيها أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر تأثيره فيها أخص مما ظهر في جنس الواجبات، وما ظهر تأثيره فيه أخص مما ظهر تأثيره في جنس الأحكام. وكذلك في جانب المعنى، أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنس، حتى يدخل فيه الأشباه. وأخص منه كونه مصلحة، حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه. وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة، كبعض حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات، فليس كل جنس على مرتبة واحدة، فالأشباه أضعفها وأقواها المؤثر الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم. وقد عرفت بهذا أن الظن لا يتحرك والنفس لا تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفاته إلى عين ذلك المعنى أو <420>

جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه، وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبُعد لا تنحصر، فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على الأسفل، والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية، ولكل مسألة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد.

تنبيه آخر على خواص الأقيسة

المؤثر من خاصيته أن يستغني عن الحصر والسبر فلا يحتاج إلى نفي ما عداه، لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح، بل يجب التعليل بهما.

أما المناسب فلم يثبت إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه، فإذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى، فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه ولم يتوصل بالسبر إليه.

وأما الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم، فإن لم يكن ضرورة، فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره، فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال: لابد من علامة، ولا علامة أولى من هذا، فإذن هو العلامة. كما يقال: الضرب على العاقلة وَرَدَ في النفس والطرف وفارق المال، فلابد من ضابط، ولا ضابط، إلا أنه بدل الجناية على الآدمي، وهذا يجري في القليل، وهذا بخلاف المناسب، فإنه ينجذب الظن ويحركه وإن لم يكن إلى طلب العلة ضرورة.

فإن قيل: فإذا تحققت الضرورة حتى جاز أن يقال: لابد من علامة وتم السبر حتى لم تظهر علامة إلا الطرد المحض الذي لا يوهم جاز القياس به أيضاً، فإنه خاصية تنفي الشبه وإيهام الاشتمال على مخيل. قلنا: لهذا قال جمع: لا تشترط هذه الضرورة في الشبه كما في المناسب، <421>

فإن شرطناه فيكاد لا يبقى بين الشبه والطرد فرق من حيث الذات، لكن من حيث الإضافة إلى القرب والبُعد، فإن جعلنا الطرد عبارة عما بَعُد عن ذات الشيء، كبناء القنطرة، فيقضي بادئ الرأي ببطلانه، لأنه يظهر على البديهة صفات سواه هي أحرى بتضمن حكم المصلحة فيه، فيكون فساده لظهور ما هو أقرب منه لا لذاته. وعلى الجملة فمهما ظهر الأقرب والأخص أمحق الظن الحاصل بالأبعد، وقد يكون ظهور الأقرب بديهياً، فيصير بطلان الأبعد بديهياً. وقد بيَّناً أن ضابط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق يختص بها.

فلنفوض ذلك إلى رأي المجتهد، وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به ما لم يستمد من ثمَّة إخالة أو مناسبة أو إيهام مناسبة أو حصر وسبر مع ضرورة طلب مناط.

الطرف الثالث في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه

وهي ثلاثة أقسام:

(الأول):

ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافتقر إلى تحقيق المنياط، مثاله طلب الشبه في جزاء الصيد، وبه فسر بعض الأصوليين الشبه.

وهذا خطأ، لأن صحة ذلك مقطوع به، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [1] فعلم أن المطلوب هو المثل، وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه، فعلم أن المراد إلا شبه الأمثل، فوجب طلبه. <422>

[1] سورة المائدة آية 95.

القسم الثاني

ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتماع مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة، فلا يكون ذلك من الشبه، مثاله أن بدل المال غير مقدر، وبدل النفس مقدر، والعبد نفس كالحر ومال كالفرس، فأما أن يقدر بدله أو لا يقدر، فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر، وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر. وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم، وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطاً، مع أن الحكم لم يضف إليه، وههنا بالاتفاق ينضاف الحكم إلى هذين المناطين.

القسم الثالث

ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال، لكن تركبت الواقعة من مناطين، وليس يتمحض أحدهما، فيحكم فيه بالأغلب، مثاله أن الظهار لفظ محرم، وهو كلمة زور، فيدور بين القذف والطلاق، والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة، فإذا تناقض حكم الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه، وهذا أشبه بالأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه. فإن قيل: وبم يعلم المعنى الأغلب المعين؟ قلنا: تارة بالبحث عن حقيقة الذات، وتارة بالأحكام وكثرتها، وتارة بقوة بعض الأحكام وخاصيته في الدلالة، وهو مجال نظر المجتهدين. والغرض أنه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه، لأنه إما أن يخلي عن الحكمين المتناقضين وهو محال، أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب، فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه؟ نعم لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطاً وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والإلحاق بالشبه، والأمر فيه إلى المجتهد، فإن غلب على ظنه أن المشاركة في <423>

الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه إلا في صفة واحدة فحكم هنا بظنه، فهذا من قبيل الحكم بالشبه، أما كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه. <424>

الباب الرابع

في أركان القياس وشروطها
وأركانه أربعة:
الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

الركن الأول

الأصل، وله شروط ثمانية:
(الأول):
أن يكون حكمه ثابتاً، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته.
(الثاني):
أن يكون ثبوته بطريق سمعي شرعي، إذا ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً، وما لم يكن كذلك لا يثبت قياساً عندنا.
(الثالث):
أن يكون الطريق الذي عرف به كون الوصف المستنبط من الأصل علة سمعاً، لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي.
(الرابع):
أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع، لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول فتطويل الطريق عبث، وإلا فبم يعرف كون الجامع علة؟ وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم، وإثباته على وفق المعنى، فإذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به.
<425>

(الخامس):
أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصاً بالأصل لا يعلم الفرع، وإلا فيؤول إلى قياس منصوص على منصوص.
(السادس):
قال قوم: شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه، وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله.
وهذا كلام مختل لا أصل له، فإن الصحابة حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه، لكن الحق أنه إن انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن إتباعه وترك الالتفات إلى المحل الخاص، وإن كان الوصف من قبيل الشبه كالطعم الذي يناسب فيحتمل أن يقال: لولا ضرورة جريان الربا في الدقيق وامتناع ضبط الحكم باسم البر لما وجب استنباط الطعم، فهذا له وجه، وإن لم يرد به هذا فلا وجه له.
(السابع):
أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل، ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل.
(الثامن):
أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام:
(الأول):
ما استثنى من قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره، لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفي القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس. بيانه ما فهم من تخصيص النبي عليه السلام <426>

واستثنائه في تسع نسوة وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر وفي تخصيصه بصفوة المغنم ومن تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وأبا بردة في العتاق أنها تجزي عنه في الضحية، فهذا لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة، بل ورود الاستثناء مع إبقاء القاعدة، فكيف يقاس عليه؟ وكونه خاصية لمن ورد في حقه تارة يعلم وتارة يظن.
فالمظنون كاختصاص قوله: (لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبِّياً) [1] وقوله في شهداء أُحد: (زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم) [2]، فقال أبو حنيفة: لا ترفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء، لأن اللفظ خاص، ويحتمل أن يكون الحكم خاصاً لاطلاعه عليه السلام على إخلاصهم في العبادة.

القسم الثاني

ما استثنى عن قاعدة سابعة ويتطرق إلى استثنائه معنى، فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى، وشارك المستثنى في علة الاستثناء، مثاله استثناء العرايا، فإنه لم يردْ ناسخاً لقاعدة الربا، لكن استثني للحاجة فنقيس العنب على الرطب، لأنَّا نراه في معناه.

القسم الثالث

القاعدة المستقلة التي لا يعقل معناه، فلا قياس عليها غيرها، لعدم العلة، فيسمى خارجاً عن القياس تجوزاً، أو معناه انه ليس منقاساً، لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه، ومثاله المقدرات في إعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتدئة التي لا ينقدح فيها معنى، فلا يقاس عليها غيرها، لأنها لا تعقل علتها. <427>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره.

القسم الرابع

في القواعد المبتدئة العديمة النظير لا يقاس عليها، مع أنه يعقل معناه، لأنه لا يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والإجماع، والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص، فكأنه معللة بعلة قاصرة، ومثاله رخص السفر في القصر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في أكل الميتة وضرب الدية على العاقلة وتعلق الأرش برقبة العبد وإيجاب غرة الجنين والشفعة في العقار وخاصية الإجارة والنكاح وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها، فإن هذه القواعد متباينة المأخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس البعض، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد، ولا يوجد له نظير، فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلّته.

الركن الثاني

الفرع، وله خمسة شروط:

(الأول):

وجود علة الأصل فيه فإن تعدِّى الحكم إليه فرع تعدي العلة، فإن كان وجودها فيه غير مقطوع، بل مظنوناً صح الحكم، وقال قوم: لا يجوز ذلك، لأن مشاركته للأصل فيها لم تعلم. وهو ضعيف، لأنه إذا ثبت أن النجاسة علة بطلان البيع في جلد الميتة قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسته بدليل مظنون، وكذلك قد تكون علة الكفارة العصيان، ويدرك تحققه في بعض الصور بدليل ظني، فإذا ثبت التحقق بالأصل.

(الثاني):

أن لا يتقدم ثبوته على الأصل، مثاله قياس الوضوء على التيمم في النية، والتيمم متأخر. وفي هذا نظر، لأنه إذا كان بطريق الدلالة <428>

فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم. نعم إن كان ثبوت حكمه بطريق التعليل فلا يستقيم، لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف يتأخر عن المعلول، لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال.

(الثالث):

أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسيته ولا بزيادة ونقصان، فإن القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل، فكيف يختلف بالتعدية، وليس من شكل القياس قول القائل: بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان فليبلغ المسلم فيه أقصى مراتب الديون قياساً لأحد العوضين على الآخر، لأن هذا إلحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه.

(الرابع):

أن يكون حكمه مما تثبت جمله بالنص، وإن لم يثبت تفصيله. وهذا ذكره أبو هاشم وقال: لولا أن الشرع ورد جملة بميراث الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريثه مع الأخوة.

وهذا فاسد، لأنهم قاسوا قوله، أنت عليَّ حرام على الظهار والطلاق واليمين، ولم يرد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلة تعدي بتعدي العلة كيفما كان.

(الخامس):

أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر في ما لا نص فيه.

فإن قيل: فَلِمَ قستم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمن، والظهار أيضاً منصوص عليه، واسم الرقبة يشمل الكافرة؟ قلنا: اسمها ليس نصَّاً في إجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه كالمعية، علة اشتراط الأيمان في كفارة القتل أفهمنا تخصيص عموم آية الظهار، <429>

فخرج عن أن يكون إجزاء الكافرة منصوصاً عليه، فطلبنا حكمه بالقياس لذلك.

الركن الثالث

الحكم، وشرطه أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم، وبيانه بمسائل.

مسألة

الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبتان بالقياس، فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ بالقياس، لأن العرب تسمى الخمر إذا حمضت خلاً لحموضته، ولا تجريه في كل حامض. وقد قدمنا هذه المسألة فلا نعيدها. وكذلك لا يعرف كون المكره بالكسر والشاهد والشريك قاتلاُ بالقياس، بل يتعرف حد القتل بالبحث العقلي، وكذلك غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج؟ والمستولي على العقار هل هو غاصب للغلة.
فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل، نعم يجوز أن يقال: الحق الشريك في القتل بالمنفرد به حكماً، فنقيس عليه الشريك في القطع، والحق المكره بالقاتل، فنقيس عليه الشاهد إذا رجع عن شهادته، وذلك إلحاق من ليس قاتلاً بالقاتل في الحكم.

مسألة

ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس، كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.

مسألة

اختلفوا في أن النفي الأصلي – أي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع – هل يعرف بالقياس؟ <430>

والمختار أنه يجري فيه قياس الدلالة، بأن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل، لا قياس العلة، لأن الصلاة السادسة وصوم شوال انتفى وجوبهما، إذ لا موجب لهما كما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى نطلب له علة شرعية، بل ليس من أحكام الشرع، وإنما هو نفي لحكمه، ولا علة له، فإن العلة إنما هي للمتجدد، أما النفي الطارئ كبراءة الذمة عن الدين الثابت، فهو حكم شرعي يفتقر إلى علة، فيجري فيه قياس العلة.

مسألة

كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه، وهو نوعان:
(أحدهما):
نفس الحكم.
(الثاني):
نصب أسبابه، فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان:
أحدهما إيجاب الرجم.
والآخر نصب الزنا سبباً لوجوبه، فيقال: وجب الرجم في الزنا لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فنجعله سبباً وإن لم يسم زناً، وأنكر أبو زيد هذا النوع من التعليل، وقال: الحكم يتبع السبب لا حكمة السبب، وإنما الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز ان يقال: جعل القتل سبباً للقصاص للزجر، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل.
وهذا فاسد، فإن البرهان القاطع دلَّ على أن هذا الحكم، أعني نصب الأسباب لإيجاب الأحكام شرعي، فيمكن أن نعقل علته ويمكن أن يتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلة وإمكان تعديته، <431>

ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، وإن ادَّعوا الإحانة فمن أين عرفوها؟ أبضرورة أو نظر؟ ولابد له من بيانه، كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟
فإن قيل: الإمكان مسلم، مكنه غير واقع، إذ لا يوجد للأسباب علة مستقيمة تتعدى. فنقول: الآن قد ارتفع النزاع إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة أو تتعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف، ولنا جواب آخر، وهو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين:
(الأول):
ما سميناه بتنقيح مناط الحكم، ونقول: قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروجهما عن اسمهما كقياسكم الأكل على الجماع في كفارة الفطر، مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً.
فإن قيل: ليس هذا قياساً، فإنا نعرف أن الكفارة ليست كفارة الجماع، بل كفارة الإفطار. قلنا: وكذلك نقول: ليس الحد حد الزنا، بل حد إيلاج الفرج في الفرج المحرم شرعاً والمشتهى طبعاً.
(الثاني):
أنه إذا انفتح باب المنهج الأول تعدينا إلى إيقاع الحكم والتعليل بها فإنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة، كقولنا في قوله عليه السلام: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) [1] إنه إنما جعل الغضب سبب المنع، لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في <432>

---

[1] رواه البخاري ج13/120 بهامش الفتح ومسلم ج12/15 وأبو داود ج 3/302 والترمذي ج2/277 وابن ماجة ج2/776/2316 وأحمد ج5/36، 46، 52. والجميع من طريق عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)). واللفظ لابن ماجة. ورووه بغير هذا اللفظ مع قصة أبي بكرة. ((لا يقضين حكم بين اثنين...)) و((لا يقضي الكم بين اثنين وهو غضبان))...

الجوع والعطش والألم المبرح فنقيس عليه، والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجر الزجر وعصمة الدماء، وهذا يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد.

فإن قيل: المانع من أن الزجر حكمة، وهي ثمرة تحصل بعد القصاص، فكيف تكون علة لوجوبه، بل علة وجوبه بالقتل؟

قلنا: سلمنا أن علة وجوبه القتل، لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة للزجر، والحاجة إليه هي العلة دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر.

مسألة

نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود، وما قدمناه يبين فساده، فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس، وكذا إلحاق النباش بالسارق. فإن زعموا أن ذلك تنقيح مناط الحكم لا استنباط له، فما ذكروه حق، والإنصاف يقتضي مساعدتهم إذا فسروا كلامهم بهذا، فيجب الاعتراف بأن الجاري في الكفارات والحدود، بل وفي سائر أسباب الأحكام هو المنهج الأول لا الثاني، وأن الثاني يرجع إلى تتقيح مناط الحكم، وهو المنهج الأول، فإنا إذا ألحقنا المجنون بالصبي بان لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية، بل أمر أعم منه وهو فقد عقل التدبير، وكذا إذا ألحقنا الجوع بالغضب بان لنا أن الغضب لم يكن مناطاً، بل هو أمر أعم، وهو ما يدهش العقل عن النظر، وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب، فإن تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله وتقريره في محله، وتعليل الأسباب تغييرها، فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بانَ لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى <433>

أعم وهو الإفطار، فمهما فسروا مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الإنصاف المساعدة، والله أعلم.

الركن الرابع

العلة، يجوز أن تكون العلة حكماً، كقولنا: يطل بيع الخمر لأنه حَرُمَ الانتفاع بها أو وصفاً محسوساً عارضاً كالشدة، أو لازماً كالطعم والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، أو وصفاً مجرداً، أو مركباً من أوصاف، كما يجوز أن تكون نفياً أو إثباتاً أو مناسباً أو غير مناسب أو متضمناً لمصلحة مناسبة، ويجوز أن لا تكون موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة بعلة رق الولد. وتفارق العلة العقلية العلة الشرعية في بعض هذه المعاني. ويتهذب البحث في هذا الركن بالنظر في أربع مسائل:

(الأولى):

تخلف الحكم عن العلة مع وجودها، وهو الملقب بالنقض والتخصيص.

(الثانية):

وجود الحكم دون العلة، وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بالعلتين.

(الثالثة):

إن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة، وعنه تتشعب.

(الرابعة):

وهي العلة القاصرة.

مسألة

اختلفوا في تخصيص العلة ومعناه أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فسادها وانتقاضها، أو يبقيها علة، ولكن يخصصها بما وراء موقعها. فقال قوم: إنه ينقض العلة ويفسدها ويبين أنها لم تكن علة، إذ لو كانت علة لاطردت، ووجد الحكم حيث وجدت. وقال قوم: تبقى علة فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يخصصها. وقوم: إن كانت مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت، أو منصوصاً عليها بقيت وتخصصت.

وكشف الغطاء أن نقول: تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه:

(الأول):

أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها، وهو الذي يسمى نقضاً، وينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس وإلى ما لا يظهر ذلك منه. أما الأول فلا يرد نقضاً على القياس ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة أو مظنونة، مثل الأول إيجاب صاعٍ من التمر في لبن المصرّاة، فإن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة إذ عليها التعويل في الضمانات، لكن استثنى هذه الصورة، فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة، ومثال الثاني مسألة العرايا فإنها لا تنقض التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورودَ النسخ للربا.

ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة، وأما الثاني وهو ما لم يرد مورد الاستثناء، فأما أن يرد على العلة المنصوصة أو على المظنونة، فإن ورد على المنصوصة فلا يتصور إلا بأن ينعطف منه قيد على العلة ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة، أما إذا ورد على <435>

العلة المظنونة، لا في معرض الاستثناء وانقدح جواب في محل النقض من طريق الإخالة إن كانت العلة مخيلة، أو من طريق الشبه إن كانت شبهاً، فبهذا يتبين أن ما ذكرناه أولاً لم يكن تمام العلة، وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض، أما إذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل، لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصيص، هذا عندي في محل الاجتهاد، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه، فإن كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر إلى أصل يُستشهد به فإنما يشهد لصحة ثبوت الحكم في موضع آخر على وفقه، فتنتقض هذه الشهادة يتخلف الحكم عنه في موضع آخر، فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع فقطع الحكم أيضاً يدل على إعراض الشرع، وقول القائل: أنا أتبعه إلا في محل إعراض الشرع بالنص ليس هو أولى ممن قال: أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم. وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها، ولكن إذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة احتمل أن يكون لفساد العلة، واحتمل أن يكون لتخصيص العلة، فإن كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة، وإن كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم في موضع على وفقها فينقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن اتباعها في موضع آخر، وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة تبييت النية كان ذلك في محل الاجتهاد.

الوجه الثاني

أن ينتقض لا لخلل في نفس العلة، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة <436>

علة أخر دافعة [1]، فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر ولا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلة، لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً.

الوجه الثالث

أن يكون النقض مائلاً عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها [2]، فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره.

فإن قيل: فقد ذكرتم أن النقض إذا ورد على صوب جريان العلة وكان مستثنى عن القياس لم يقبل، فبم يعرف الاستثناء؟ وما من معلل يرد عليه نقض إلا وهو يدعى ذلك؟ قلنا: اما المجتهد فلا يعاند نفسه، فيتبع فيه موجب ظنه، وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه، إلا أن يبين اضطرار الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً [3].

فإن قيل: فحيث أوردتم مسألة المصرّاة مثالاً فهول تقولون أن العلة موجودة في مسألة المصراة وهي تماثل الأجزاء، لكن اندفع الحكم بمانع النص كما تقولوا في مسألة المغرور بحرية الولد؟ قلنا: لا، لأن التماثل <437>

---

[1] مثاله قولنا: إن علة رق الولد ملك الأم، ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حراً، وقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد، لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة رافعة مع كمال العلة، المرقة، بدليل أن الغرم يجب على المغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجب قيمة الولد.

[2] كقولنا السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش فيجب القطع، فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب، وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز، ونقول: البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمان الخيار، فقيل: هذا باطل ببيع المستولدة والمرهون وأمثال ذلك.

[3] فإن قياس أبي حنيفة رحمه الله في الحاجة إلى تعيين النية يوجب افتقار الحج إلى التعيين، فهو خارج عن قياسه أيضا فإن امكنه ابراز قياس سوى مسألة النقض على قياس نفسه كانت علته المطردة أولى من علته المتنقلة، ولم تقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس.

ليس علة لذاته، بل بجعل الشرع إياه علامة على الحكم، فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة، كما أنا لا نقول: الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم، بل ما صارت علة إلا حيث جعلها الشرع علة، وما جعلها إلا بعد نسخ إباحة الشرب. فكذلك التماثل ليس علة في مسألة المصراة، بخلاف مسألة المغرور فإن الحكم فيه ثابت تقديراً، وكأنه ثبت ثم اندفع، فهو في حكم المنقطع لا في حكم الممتنع.

فإن قيل: إذا لم يكن التماثل علة في المصراة فقد انعطف به قيد على التماثل، أفتقولون العلة في غير المصرّاة التماثل المطلق، او تماثل مضاف الى غير المصرّاة؟ فإن قلتم: هو مطلق التماثل ومجرده فهو محال، لأنه موجود في المصراة ولا حكم، وإن قلتم: هو تماثل مضاف فليجب على المعلل الاحتراز، فإنه إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة، إذ ليست العلة مجرد التماثل، بل التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصراة. وعند هذا يكون انتفاء الحكم في مسألة المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصاً.

والجواب أن هذا منشأ تخبُّط الناس في هذه المسألة، وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار، وقد أطلق الناس اسمها باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها، ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط.

فنقول: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة:

(الأول):

الاستعارة من العلة العقلية، وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته، <438>

فعلى هذا لا يسمى التماثل علة، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم.
(الثاني):
الاستعارة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل، فمن جوَّز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه وإن لم يخطر ببالنا إضافته إلى غير المصراة.

المأخذ الثالث

علة المريض وما يظهر المرض عنده، كالبرودة فإنها علة المرض مثلاً والمرض يظهر عقب غلبة البرودة وإن كان لا يحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور مثلاً، لكن انضاف المرض إلى البرودة. وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الأسباب عِلَلاً، فقالوا: علة القصاص القتل وعلة القطع السرقة، ولم يلتفتوا إلى الشرط والمحل. فعلى هذا المأخذ أيضاً يجوز أن يسمى التماثل المطلق علة.
وإذا عرفت هذا فمن قال: مجرد التماثل هل هو علة فيقال له: ما الذي تعني بالعلة؟ فإن عنيت لها الموجب للحكم فهذا بمجرده لا يوجب فلا يكون علة، أو الباعث، أو ما يظهر الحكم به عند الناظر وإن غفل عن غيره فيجوز تسميته علة [1]. <439>

[1] واعلم أن العلة إن أخذت من العلة العقلية لم يكن للفرض بين المحل والعلة والشرط معنى، بل العلة المجموع، والمحل والأهل وصف من أوصاف العلة، ولا فرق بين الجميع لأن العلة مع العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والإضافات، نعم لا ينكر ترجيح البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها، إذ يحال الضمان على المردي دون الحافر وإن كان الهلاك لا يتم إلا بهما لنوع من الترجيح، وكذلك لا ينكرون أن تعجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب وإن كان كل واحد لابد منه، لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة ويراها متفاوتة في مناسبة الحكم، ولا يمتنع أيضاً على الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة.

مسألة

اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين. والصحيح عندنا تجويزه، لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، وإنما يمتنع هذا في العللِ العقلية.
ودليل جوازه وقوعه، فإن مَن لَمس ومسَّ وبالَ في وقت واحد انتقض وضوئه، ولا يحال على واحد منها. ومن أرضعته أختك وزوجة أخيك أو جمع لبنهما وانتهى إلى حلق الرضيع في لحظة واحدة حرمت عليك بأنك خالها وعمها، والنكاح فعل واحد وتحريمه حكم واحد ولا يمكن أن يُحال على الخؤلة دون العمومة أو بعكسه.
فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع فَلِمَ يقبلُ هذا الاعتراض؟ فنقول: إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علة ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير، أو بطريق العلامة الشبهية، أما إذا كانت بطريق التأثير – أعني ما دل النص أو الإجماع على كونه علة – فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها، كالخؤلة والعمومة في الرضاع، إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها، أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة، أو بطريق العلامة الشبهية، فينقطع بظهور علة أخرى.

مسألة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية – أي انتفاء الحكم عند انتفائها -.
ونقول: إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم، لأن < 440>

الحكم لابد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعضها.
فإن قيل: وهل يطلق العكس ويراد به معنى آخر سوى ما ذكر؟ قلنا: ربما أطلق على غيره بطريق التوهم، كما يقول الحنفي لمَّا لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره.
وهذا فاسد، إذ لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكل جارح وإن صغر، ثم يخصص في المثقل بالكبير.

مسألة

العلة القاصرة صحيحة، وذهب أبو حنيفة إلى إبطالها.
ونحن نقول: ينظر المناظر أولاً في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فإن كان أعم من النص عدّى حكمها، وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححاً له؟
فإن قيل: كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قبل: إنهما باطلان، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة، لخلوها عن الفائدة.
وللجواب منهاجان:
(أحدهما):
أن نسلم عدم الفائدة ونقول: إن عنيتم بالبطلان أنها لا يثبت بها حكم في غير محل النص فهو مسلّم، ونحن لا نعني بالصحة إلا أن الناظر <441>

ينظر ويطلب العلة، ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصر أو متعد، فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده، وإذا فسروا البطلان بما ذكروه لم نجحده، وارتفع الخلاف.
(الثاني):
إنا لا نسلم عدم الفائدة، بل له فائدتان:
الأولى: معرفة باعث الشرع ومصلحة استمالة القلوب إلى الطمأنينة والقبول.
والثانية: المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح.
فإن قيل: الفائدة الأولى لا تجري في الأوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم والدنانير، وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة. قلنا: تعريف الأحكام بما توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأسامي، فلا تخلو من فائدة، ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلل الشبهية فالفائدة الثانية جارية فيها.
فإن قيل: امتناع تعدية الحكم ليس لظهور العلة القاصرة، بل لعدم ظهور العلة المتعدية، فأية حاجة إلى العلة القاصرة؟ وإن ظهرت علة متعدية فلا يمتنع التعليل بالعلة القاصرة، بل يعلل الحكم في الأصل بعلتين، وفي الفرع بعلة واحدة. قلنا: ليس كذلك، فإن كل علة مخيلة أو شبهية فإنما تثبت بشهادة الحكم وتتم بالسبر، وشرطه الاتحاد كما سبق، فإذا ظهرت علة انقطع الظن، فإذا ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم، فإن أمكن التعليل بعلة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها، إلا إذا اختصت المتعدية بنوع ترجيح، فإذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها، والمتعدية دفع القاصرة وتقاوم ما بقي الحكم مقصوراً على النص، ولولا القاصرة لتعدى الحكم. <442>

فإن قيل: إنما تصح العلة بفائدتها الخاصة بها، وفائدتها الحكم بالفرع دون حكم الأصل، فإن حكمه ثابت بالنص لا بالعلة، إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع، إذا فائدتها تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة. قلنا: قولكم: فائدة العلة حكم الفرع محال، لأن علة حرمة الربا في البُر طعم البُر، ولا تحرم الذرة بطعم البُر، بل بطعم الذرة، فحكم الفرع فائدة علة في الفرع لا فائدة علة في الأصل، وقولكم: إذ فائدتها تعدية الحكم محال، فإن لفظ التعدية تجوز واستعارة، وإلا فالحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع، بل يثبت فيه مثل حكم لأصل عند وجود مثل تلك العلة، فلا حقيقة للتعدي.
فإن قيل، الظن جهل، إنما يجوز لضرورة العمل، والعلة القاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون. وعند هذا جبن بعض الأصحاب وقال: إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم إليها في محل النص، كالسرقة مثلاً، وإلا فلا. قلنا: لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين استمالة القلوب ومدافعة العلة المعارضة له كما سبق.

خاتمة

فيما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاداً، ومثارات فساد العلل القطعية أربعة:

المثار الأول

الأصل، وشروطه أربعة:
(الأول):
أن يكون حكماً شرعياً، فإن كان عقلياً فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكماً سمعياً. <443>

(الثاني):
أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو إجماع، فإن كان مقيساً على أصل فهو فرع، فالقياس عليه باطل إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول وإلا فهو عبث بلا فائدة.
(الثالث):
أن يكون حكم الأصل معللاً لا تعبيدياً.
(الرابع):
أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ، كان أصلاً قبل النسخ لا بعده.

المثار الثاني

من جهة الفرع، وله وجوه ثلاثة:
(الأول):
أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل، مثاله قوله: بلغ رأس المال في السَّلم أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر. فهذا باطل قطعاً، لأنه خلاف صورة القياس، إذ القياس لتعدية الحكم وليس هذا تعدية.
(الثاني):
أن تثبت العلة في الأصل حكماً مطلقاً، ولا يمكن أن تثبت في الفرع إلا بزيادة أو نقصان، فهو باطل قطعاً، مثاله قولهم: شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد، لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فيختص بزيادة كصلاة الجمعة، فإنها تختص بالخطبة.
وهذا فاسد، فإنه ليس يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.
(الثالث):
أن لا يكون الحكم اسماً لغوياً، فإن اللغة لا تثبت قياساَ. < 444>

المثار الثالث

أن يرجع الفساد إلى طريق العلة، وهو على أوجه.
(الأول):
انتفاء دليل على صحة العلة، فإنه دليل قاطع على فسادها، فمن استدل على صحة علته بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعاً، وكذلك إن استدل بمجرد الاطراد إن لم ينضم إليه سبر.
(الثاني):
أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي، فهو باطل قطعاً، فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي.
(الثالث):
أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص، فالقياس على خلاف النص باطل قطعاً، وكذا على خلاف الإجماع، وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة، كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة والبغضاء.
وليس من هذا الجنس التعليل بالكيل وإن دفع قوله: ((لا تبيعوا الطعام)) لأنه إيماءً إلى التعليل بالطعم، وليس بصريح لا يقبل التأويل، ولا التعليل بعلة غير علة الشارع مع تقرير العلة المنصوص، فإن النص على علة لا يمنع وجود علة أخرى.

المثار الرابع

وضع القياس في غير موضعه، كمن أراد أن يثبت أصل خبر الواحد بالقياس، فقاس الرواية على الشهادة. وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة.
وأما مثارات فسادها الظنية الاجتهادية فهي تسع: <445>

(الأول):
العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة، صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص.
(الثاني):
علة مخصصة لعموم القرآن هي صحيحة عندنا، فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس.
(الثالث):
علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها، فاسدة عند من يقول المصيب واحد، صحيحة عند من صوَّب كل مجتهد، وهما علامتان لحكمين في حق المجتهدين، وفي حق مجتهد واحد في حالتين، فإن اجتمعا في حالة واحدة فقد نقول: إنه يوجب التخيير كما سيأتي.
(الرابع):
أن لا يدل على صحتها إلا الطرد والعكس.
(الخامس):
أن يتضمن زيادة على النص، كما في مسألة الرقبة الكافرة.
(السادس):
القياس في الحدود والكفارات.
(السابع):
ذهب قوم إلى انه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد، بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به.
وهذا فاسد، ولا يبعد أن يكون فساده مقطوعاً به. <446>

(الثامن):
علة تخالف مذهب الصحابة، وهي عند من يوجب اتباع الصحابة، وإن كان المنع من تقليد الصحابي مسألة اجتهادية، فهذا مجتهد فيه، ولا يبعد أن يقول ذلك المذهب مقطوع به.
(التاسع):
أن يكون وجود العلة في الفرع مظنوناً لا مقطوعاً به، وقد ذكرنا فيه خلافاً والله أعلم.

القطب الرابع
في حكم المستثمر وهو المجتهد

ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون:

الفن الأول
في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه

أما أركانه فثلاثة:

الركن الأول
في نفس الاجتهاد

وهو بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب. <447>

الركن الثاني
المجتهد

وله شرطان:

(أحدهما):

أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

(الثاني):

أن يكون عدلاً، وهذا شرط لقبول فتواه لا لصحة اجتهاده.

فإن قيل: متى يكون محيطاً بمدارك الشرع؟ قلنا: بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وهي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والعقل، ويعرف طريق الاستثمار، وطريقه يتم بأربعة علوم: اثنان مقدمان: واثنان متممان، وأربعة في الوسط، وهي المدارك، فهذه ثمانية.

أما كتاب الله تعالى فهو الأصل، ولابد من معرفته.

ويخفف فيه بأنه لا يشترط معرفة جميع ما فيه، بل ما تتعلق به الأحكام، وهي مقدار خمسمائة آية، ولا حفظها عن ظهر القلب، بل علمه بمواضعها.

وأما السُّنَّة فلابد من معرفة الأحاديث التي تتعلق منها بالأحكام، وهي وإن كثرت فهي محصورة، وفيها التخفيفان المذكوران.

وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاتفاق، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص، حتى لا يفتي بخلافها، والتخفيف فيه هو أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع، بل كلما أفتى، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفاً له، بأن يعلم أنه موافق لمذهب من مذاهب العلماء، أو أن هذه الواقعة متولدة في العصر، لم يكن <448>

لأهل الإجماع فيها.
وأما العقل فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، ونفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها.
أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسُنَّة فالمستثنيات محصورة وإن كانت كثيرة، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص، وفي معنى النصوص الإجماع وأفعال الرسول بالإضافة إلى ما يدل الفعل عليه.
وأمَّا العِلمان المقدمان: فأحدهما معرفة نصب الأدلة، وشروطها التي تصير بها البراهين منتجة، والحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة، والثاني معرفة اللغو والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمة ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسُنَّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقايق المقاصد.
وأما العِلمان المتممان: فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسُنَّة، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه، بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث ينبغي أن يعلم تلك الآية أو ذلك الحديث ليس من المنسوخ، وهذا يعم الكتاب والسُنَّة.
والثاني ويخص السنة معرفة الرواية وتميز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فليس بحجة. <449>

والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به ما قبلته الأمة، فلا حاجة به إلى النظر في إسناده وإن خالفه بعض العلماء، فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم، كان كانوا مشهورين عنده، كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً اعتمد عليه، فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة أو بتواتر الخبر، فما نزل عنه فهو تقليد، وإنما يزول التقليد بمعرفة أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم النظر فيها أنها تقتضي العدالة أم لا، وذلك طويل وفي زماننا عسير.
والتخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الإمام العادل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح. فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي، وإلا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الإعصار.
فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ويشتمل على معظم ذلك ثلاثة فنون علم الحديث، وعلم الله، وعلم أصول الفقه.

تنبيه

اجتماع العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسائل قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. ومن نظر في مسألة المشركة يكفيه فقه النفس ومعرفته بأصول الفرائض ومعانيها وإن لم يعلم الأخبار الواردة في تحريم المسكرات، وقس عليه ما في معناه. <450>

الركن الثالث

المجتهد فيه

وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، فإذا صدر الاجتهاد التام من أهله وصادف محبه كان ما أدى إليه الاجتهاد حقاً وصواباً.

مسألة

اختلفوا في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام. فمنعه قوم، وأجازه قوم للقضاء والولاة في غيبته لا في حضور النبي صلى الله عليه وسلم.

والمجوزون منهم من قال: يجوز بالإذن، ومنهم من قال: يكفي سكوته صلى الله عليه وسلم. ثم اختلفوا في وقوعه.

والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته وأن يدل عليه بالاذن أو السكوت، إذ ليس في التعبد به استحالة فلي ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة وإن أوجبنا الصلاح، فيجوز أن يعلم الله لطفاً يقتضي ارتباط صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد بعلمه بأنه لو نص على قاطع لبغوا وعصوا.

فإن قيل: الاجتهاد مع النص محال، ومعرفة الحكم بالنص الصريح ممكن، فكيف يردهم إلى ورطة الظن؟ قلنا؟ فإذا قال لهم: أوحي إليَّ أن حكم الله عليكم ما أدى إليه اجتهادكم وقد تعبدكم بالاجتهاد، فهذا نص. وقولهم الاجتهاد مع النص محال مسلَّم، ولكن لم ينزل نص في الواقعة، وإمكان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما يضاده نفس النص كيف وقد تعبد بالقضاء بقول الشهود، وكان يمكن نزول الوحي بالنحو الصريح في كل واقعة، فأما وقوعه فالصحيح أنه قام الدليل على وقوعه في غيبته، بدليل قصة معاذ، فأما في حضرته فلم يقم فيه دليل. < 451>

فإن قيل: فقد قال لعمرو بن العاص في بعض القضايا: ((احكم)). فقال: اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: (نعم، فإن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر) [1]، وقال لعقبة بن عامر ولرجل من أصحابه (اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة) [2].
قلنا: حديث معاذ مشهور قبلته الأمة. وهذه أخبار آحاد لا تثبت، وإن ثبتت احتمل أن تكون مخصوصة بهما أو في واقعة معينة، وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه.

مسألة

اختلفوا هل يجوز له صلى الله عليه وسلم الحكم بالاجتهاد في ما لا نص فيه، والنظر في الجواز والوقوع.
والمختار جواز تعبده بذلك، لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال.
فإن قيل: المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالنص الصريح، فكيف يرجم بالظن؟ قلنا: فإذا استكشف فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد وأنت متعبد به، فهل له أن ينازع الله فيه، أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحه فيما تعبَّد به؟
فإن قيل: قوله عليه السلام نص قاطع يضاد الظن، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادان. قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، فلا يحتمل الخطأ، وكذلك اجتهاد غيره عندنا، ويكون كظنه صدق الشهود، فإنه يكون مصيباً، وإن كان الشاهد مزوَّراً في الباطن.
فإن قيل: فإن ساواه غيره في كونه مصيباً بكل حال فليجز لغيره أن يخالف قياسه باجتهاد نفسه. قلنا: لو تعبَّد بذلك لجاز، ولكن دلَّ <452>

---

[1]

[2]

الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده، كما دل على تحريم مخالفة الأمة كافة، وعلى تحريم مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم والحاكم، لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الإمام والحاكم وكافة الأمة، فكذلك النبي. ومن ذهب إلى أن المصيب واحد يرجح اجتهاده لكونه معصوماً من الخطأ دون غيره، ومنهم من جوَّز عليه الخطأ، ولكن لا يقر عليه.
فإن قيل: كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده وذلك يناقض الاتباع وينفر عن الانقياد؟ قلنا: إذا عرَّفهم على لسانه بأن حكمهم اتباع ظنهم وإن خالف ظن النبي كان اتباعه في امتثال ما رسمه لهم كما في القضاء بالشهود، فإنه لو قضى النبي بشهادة شخصين لم يعرف فسقهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما، وأما التنفر فلا يحصل، بل تكون مخالفته كمخالفته في الشجاعة وفي تأبير النخل ومصالح الدنيا.
فإن قيل: لو قاس فرعاً على أصل فيجوز إيراد القياس على فرعه أم لا وإن قلتم: لا فمحال، لأنه صار منصوصاً عليه من جهته، وإن قلتم: نعم، فكيف يجوز القياس على الفرع؟ قلنا: يجوز القياس عليه وعلى كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بأصل، لأنه صار أصلاً بالإجماع والنص، أما الوقوع فقد قال به قوم، وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريق ثالث، وهو الأصح.
احتج القائلون به بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسرى بدر، ولو كان قد حكم بالنص لما عوتب. قلنا: لعله كان مخير بالنص في إطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل. فأشار بعض الأصحاب بتعيين الإطلاق على سبيل المنع عن غيره، فنزل العتاب مع الذين عينوا الإطلاق مع رسول الله، لكن ورد بصيغة الجمع، والمراد أولئك خاصة.
واحتج المنكرون لذلك بأمور:

(أحدهما):
أنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحي.
(الثاني):
أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض.
(الثالث):
أنه لو كان لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويتغير فيهم بسبب تغير الرأي. قلنا: أما انتظار الوحي فلعله كان حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد، أو نهي عن الاجتهاد فيه. وأما الاستفاضة بالنقل، فلعله لم يطلع الناس عليه وإن كان متعبداً به، أو لعله كان متعبداً بالاجتهاد إذا لم ينزل نص، وكان ينزل فيكون كمن تعبَّد بالزكاة والحج إن مَلَكَ النصاب والزاد، فلم يملك فلا يدل على أنه لم يكن متعبَّداً، وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليها.
فإن قيل: فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد؟ قلنا: لا محيل لذلك ولا يفضي إلى محال ومفسدة، ولا يعد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدي إليه اجتهاد رسوله لو كان الأمر مبنياً على الصلاح.

النظر الثاني

في أحكام الاجتهاد والنظر في حق المجتهد في تأثيمه وتخطئته وإصابته وتحريم التقليد عليه وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد

فهذه أحكام النظر، الأول في تأثيم المخطئ في الاجتهاد كل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب، والإثم عن <454>

المجتهد منفي.
والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان، فكل آثم مخطئ وكل مخطئ آثم، ومن انتقى عنه الإثم عنه الخطأ.
فلنقدم حكم الإثم، فنقول: النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية، فلا إثم في الظنيات، إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيات آثم.
والقطعيات ثلاثة أقسام:
كلامية وأصولية وفقهية:
أما الكلامية فنعني بها العقليات المحضة، والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة، فإن أخطأ في ما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر، وإن أخطأ في ما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضلَّ، ومخطئ من حيث أخطأ الحق المتيقن، ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر.
وأما الأصولية فنعني بها كون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجَّة، ومن جملته خلاف من جوَّز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر، ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات، فهذه مسائل أدلتها قطعية، فإن هذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطئ.
وأما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم <455>

وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد، وهو المعلوم، والمخالف فيه آثم. ثم ينظر فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشرع كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فهو كافر، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع، فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر، لكنه آثم مخطئ.

فإن قيل: كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري، ولا يعرف ذلك إلا بصدق الرسول، وصدق الرسول نظري، قلنا: نعني به أن إيجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة، أما إن ما أوجبه فهو واجب فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة المصدقة، ومن ثبت عنده صدقه فلابد أن يعترف به، فإن أنكره فذلك لتكذيبه الشارع، ومكذبه كافر، فلذلك كفَّرناه به، أما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد فليس فيها عندنا حق معين، ولا إثم في الظنيات أصلاً لا عند من قال المصيب فيها واحد ولا عند من قال كل مجتهد مصيب، هذا هو مذهب الجماهير، وهنا مذاهب لأناس، فلنرسم في الرد عليها مسائل:

مسألة

ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام إن نظر وأدرك الحق ثم عانده على خلاف اعتقاده فهو آثم، وأما من لم ينظر لجهله بوجوبه، أو لعجزه عنه، أو نظر وعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] وهؤلاء قد عجزوا عن دركه <456>

[1] سورة البقرة آية (286).

ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى حيث سدّ طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره باطل بأدلة سمعية ضرورة، فإنا نعلم ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ونعلم قطعاً أن المعاند العارف منهم مما يقل، وإنما الأكثر المقلدون الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولا نسلم أن ما كلفوا به من معرفة صدق الرسول خارج عن وسعهم، كيف وان الله تعالى قد أقدرهم عليها بما رزقهم من العقل ونصب الأدلة وبعث الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق لأحد حجة على الله بعد الرسل.

مسألة

ذهب العنبري إلى أن كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفرعيات، ونقول له: إن أردتم أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب هذا جائز عقلاً، ولكنه باطل إجماعاً وشرعاً كما سبق رده على الجاحظ، وإن عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فنقول له: كيف يكون قدم العالم وحدوثه وإثبات الصانع ونفيه وتصديق الرسول وتكذيبه حقاً وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية إذ يجوز أن يكون الشيء حراماً على زيد حلالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها، فمذهبه شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقرَّ بان المصيب واحد، وجعل المخطئ معذوراً، بل هو شر من مذهب السوفسطائية، لأنهم نفوا حقايق الأشياء، وهذا قد أثبتها ثم جعلها تابعة للاعتقاد، وقد استبشع عليه رأيه إخوانه المعتزليون وأولوه بأنه أراد به اختلاف المجتهدين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير، كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وإرادة الكائنات، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة، وأدلة الشرع فيها متعارضة، <457>

وكل فريق يرى مذهبه أوفق لكلام الله تعالى وأليق بعظمته، فكانوا فيه مصيبين.
ونقول: إن زعم أنهم مصيبون فيه فهذا محال عقلاً، لأنها أمور ذاتية لا تختلف بالإضافة، وإن أراد أن المصيب واحد لكن المخطئ معذور غير آثم فهذا ليس بمحال عقلاً، لكنه باطل بدليل الشرع واتفاق السلف على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وتشديد الإنكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفرائض وسائر الفروع الفقهية.
وتحقيقه أن اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل، والجهل بالله وصفاته حرام، وصاحبه آثم.
فإن قيل: إنما يأثم في الجهل بما يقدر فيه على العلم ويظهر الدليل عليه، والأدلة في هذه المسائل غامضة متعارضة. قلنا: وكذلك في مسألة حدوث العالم وإثبات النبوات وتميز المعجزة عن السحر، ففيها أدلة غامضة، ولكنه لم ينته الغموض إلى حد لا يمكن فيه تميز الشبهة عن الدليل، فكذلك في تلك المسائل عندنا أدلة قاطعة على الحق، ولو تصورت مسألة لا دليل فيها لسلّمنا أنه لا تكليف على الخلق فيها.

مسألة

ذهب بشر المرسي إلى أن الاثم غير ساقط عن المجتهدين في الفرعيات، بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات، لكن المخطئ قد يكفر كما في أصل الآلهية والنبوة، وقد يفسق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها، وقد يقتصر على مجرد التأثيم، كما في الفقهيات. وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن علية وأبو بكر الأصم وجميع نفاة القياس، ومنهم الإمامية، وقالوا: لا مجال بالظن في الأحكام، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا <458>

ما استثناه دليل سمعي قاطع، فما أثبته قاطع سمعي فهو ثابت بدليل قاطع، وما لم يثبته فهو باقٍ على النفي الأصلي قطعاً، وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس وخبر الواحد، وربما أنكروا القول بالعموم والظاهر المحتمل، وما ذكروه هو اللازم على قول من قال المصيب واحد.
ويدل على فساد مذهبهم دليلان:
(الأول):
ما سنذكره في تصويب المجتهدين.
(الثاني):
إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة والعول وصيغة أنتِ عليَّ حرام وأمثالها، فكانوا يتشاورون، وربما يتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده وفتوى العامة به، ولا يمنع العامة من تقليده. وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه، وقد بالغوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة وغيرهم من المنكرين لأن فيها أدلة قاطعة، فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا.
فإن قيل: لعلهم أثَّموا المخالف ولم ينقل إلينا تأثيمهم، أو أضمروا التأثيم ولم يُظهروا خوف الفتنة والهرج. قلنا: العادة تحيل اندراس التأثيم والإنكار، ولكثرة الاختلاف والوقايع، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل، وأما امتناعهم من التأثيم للفتنة فمحال، فإنهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم في الله لومة لائم.
فإن قيل: فقد نقل الإنكار والتشديد، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً. قلنا ما تواتر إلينا من تعظيم بعضهم بعضاً وتسليمهم لكل مجتهد الحكم والفتوى، ولكل عامي تقليد من يرى جواز أحداً لا يشك فيه فلا تعارضه أخبار آحادٍ لا يوثق بها.

الحكم الثاني
في الاجتهاد والتصويب والتَّخطئة

ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مُصيب، ويُسَمَّوْنَ المصوِّبة. وقال قوم: المصيب واحد، ويُسَمَّوْنَ المُخطِّئَةَ، واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالمخطئة على أن فيها حكماً معيناً، واختلفوا هل عليه دليل أم لا؟ فقال بعضهم، لا دليل عليه، وغنما هو كدفين يُعثر عليه اتفاقاً، فلمن عثر عليه أجران، ولمن حاد عنه أرج واحد لسعيه، وبعضهم أن عليه دليلاً. واختلفوا في أنه دليل قاطع أو ظني؟ فمنهم من قال: أنه قاطع، ولكن الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل، ومنهم من قال: إنه ظني، ولكن اختلفوا هل أمر المجتهد قطعياً بإصابة ذلك الدليل، فقال فريق: لم يُكلَّف المجتهد إصابته لخفائه، فلذلك كان معذوراً ومأجوراً وآخر أنه أرم بطلبه وإذا اخطأ لم يكن مأجوراً، لكن حُطَّ الإثم عنه تخفيفاً.

وأما المصوِّبة فذهب جمهورهم إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم، لكن بمعنى أنه أدى ما كُلِّف به، فأصاب ما عليه.

والمحققون منهم إلى أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وإليه ذهب القاضي، وهو المختار عندنا، وسنكشف الغطاء عنه بفرض الكلام في طرفين:

(الأول):

مسألة فيها نص وقد أخطأه المجتهد.

فنقلو: إن كان النص ما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه <460>

فقصر ولم يطلب فهو مخطئ وآثم لقصوره حيث ترك الطلب المقدور عليه، أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير، بل لعائقٍ، كبعد المسافة أو تأخير المبلِّغ، والنص قبل البلوغ ليس حكماً في حقه، فليس مخطئ حقيقة، فإذا ثبت هذا في مسألة فيها نص فالمسألة التي لا نص فيها كيف يتصور الخطأ فيها؟

فإن قيل: فرضتم المسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص، ونحن إنما نخطئه إذا كان عليه دليل، ووجب عليه طلبه ولم يعثر عليه.

قلنا: عليه دليل قاطع أو ظني، فإن كان عليه قاطع لم يعثر عليه وهو قادر فهو آثم مخطئ مطلقاً، وإنما كلامنا في مسائل ليس عليها دليل قاطع، ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة، فيقولون لم يعثر عليه جميع الصحابة فأخطأ أهل الإجماع الحق أو عرفه بعضهم وكتمه، أو أظهره فلم يفهمه الآخرون، أو فهموه وعاندوا الحق وخالفوا النص الصريح.

وجميع هذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها، ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها على ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ.

فإن قيل: عليه دليل ظني بالاتفاق، فمن أخطائه!! أخطأه فقد أخطأ. قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل تختلف بالإضافات، فَربَّ دليلٍ يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيده لعمرو مع إحاطته، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان، ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض. فإن لا دليل في الظنيات على التحقيق، وما يسمي دليلاً فهو على سبيل التجوز، فأصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً، حتى ظنوا أنها أدلة في نفسها لا بالإضافة. وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين. <461>

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول أن في المسائل الفقهية أدلة قطعية، ولكن لا يؤثم المخطئ لغموض الدليل؟ قلنا: الشيء ينقسم إلى معجوز عنه ممتنع، وإلى مقدور على يسر، وإلى مقدور عليه مع العسر. فإن كان درك الحق المتعين معجوزاً عنه ممتنعاً فالتكليف به محال، أو مقدوراً على يسر فالتارك له ينبغي أن يأثم به قطعاً، لأنه ترك ما قدر عليه وقد أمر به. ومقدوراً على عسر، فلا يخلو أما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة، كإتمام الصلاة في السفر، أو بقى التكليف مع العسر، فإن بقي مع العسر فتركه مع القدرة إثم، كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم، فإنه شديد جداً وعسير ولكن يعصي إذا تركه، لأن التكليف لم يزل بهذا العسر. وكذلك الحق في المسائل الفقهية مع العسر إن أُمر به، فالمخطئ آثم وإن لم يؤمر بإصابة الحق، بل بحسب غلبة الظن فقد أدى ما كُلِّف وأصاب ما هو حكم في حقه وأخطأ ما ليس حكماً في حقه، بل هو بصدد أن يكون حكماً في حقه لو خوطب به أو نصب على معرفته دليل قاطع. فإذاً الحاصل أن الإصابة محال أو ممكن، ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم، ومحال أن يقال هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص لم ويأثم وكان معذوراً، لأن هذا يناقض حد الإيجاب. وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع المنصِف.
وللمخالفين شبه أربع:

الشبهة الأولى

قولهم هذا لمذهب في نفسه محال، لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون قليل النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بل ولي صحيحاً باطلاً، وكذا أمثاله، إذ ليس في المسـألة حكم معين، وكل من المجتهدين مصيب، فإذا الشيء ونقيضه حق وصواب. <462>

والجواب الأول: إن هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالأصول وبحد النقيضين وحقيقة الحكم ظانٍّ أن الحل والحرمة وصف للأعيان، فيقول: يستحيل أن يكون النبيذ حلالاً حراماً كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حادثاً، وليس يدري أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان، بل بأفعال المكلفين، ولا يتناقض أن يحلَّ لزيدٍ ما يحرَّم على عمرو، وإنما المتناقض أن يجتمع التحريم والتحليل في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من جهة واحدة. فإذن اختلاف الأحوال ينفي التناقض، ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر أو بالحظر والسفر أو بغلبة الظن، فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة إذا جهل، وكذلك لو صرح الشارع وقال: من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه فقد حرَّمته عليه، ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد حللته له لم يتناقض، فصريح مذهبنا أنه لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً، ومذهب الخصم لو صرح به لكان محالاً، وهو أن يقول: كلفتك العثور على ما لا دليل عليه، أو كلفتك العثور على ما عليه دليل لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم، فيكون الأول محالاً من جهة تكليف ما لا يطاق، والثاني محالاً من جهة حدّ الأمر، إذ حدّ الأمر ما يعصي تاركه.

الجواب الثاني: لو سلمنا أن الحل والحرمة وصف للأعيان أيضاً لم يتناقض، إذ يكون من الأوصاف الإضافية ولا يتناقض أن تكون المرأة حلالاً حراماً لرجلين، كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوجة، والميتة حرام للمختار حلال للمضطر.

الجواب الثالث: هو أن التناقض ما ركبه الخصم، فإنه اتفق المحصلون أن كل مجتهد يحب أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه، فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها. <463>

الشبهة الثانية

قولهم: إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح به الشرع في فهو مؤد إلى محال في بعض الصور وما يؤدي إلى المحال فهو محال، وأدائه إليه عند المجتهد أن يتقاوم عنده دليلان فيتخير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة، وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها: أنتِ بائن، وراجعها والزوج شَفْعَوِيٌ يرى الرجعة والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة فيسلّط الزوج على مطالبتها بالتمكين ويجب عليها مع تسلّط الزوج عليها منعه، وكذلك إذا نكح بغير ولي أولاً ثم نكح آخر بولي، فإن كان كل من المذهبين حقاً فالمرأة حلال للزوجين، وهذا محال، ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين، فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد.

والجواب من أوجه: وحاصله أنه لا إشكال في هذه المسائل ولا استحالة، وما فيه من الإشكال فينقلب عليهم، أما المجتهد المتعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان:

أحدهما أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر، لأنه مأمور باتباع غالب ظنه، ولم يغلب على ظنه شيء، فقولنا فيه قولكم، وعلى رأيي نقول: يتخير بأي دليل شاء، وسنفرد هذه المسألة بالذكر.

أما الثانية فقولنا: فيه قولكم أيضاً، فإن المصيب وإن كان واحداً عندهم فلا يتميز عن المخطئ، ويجب على المخطئ في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئاً، إذ لا يتميز عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالاً فسيقولون أنه ليس بمحال وهو جوابنا الثاني، ووجهه: أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه. <464>

وأما المسألة الثالثة فنقول إن كان النكاح بلا ولي صدر من حنفي يعتقد ذلك فقد صح النكاح في حقه والنكاح الثاني بعده باطل قطعاً، لأنها صارت زوجاً للأول، وإن كان عقد باجتهاد نفسه واتصل به قضاء حنفي فذلك أوكد، فإن كان مقلداً فقد صح أيضاً في حقه، وإن صدر العقد من شفعوي على خلاف معتقده احتمل أمرين:
أحدهما أن نقطع ببطلانه، فأنا إنما نجعله حقاً إذا صدر عن معتقده بتقليد أو اجتهاد وحيث لا يأثم ولا يعصي، وهذا قد عصى فهو مخطئ، ويحتمل أن يقال ما لم يطلق أو يقضي حاكم ببطلانه فلا تحل لغيره، لأنه نكاح بصدد أن يقضي به حنفي فينحسم سبيل نقضه، فلا يعقد نكاح آخر قبل نقضه.

الشبهة الثالثة

قولهم: لو صح ما ذكرتموه لجاز لكل من المجتهدين في القبلة والإنائين إذا اختلف اجتهادهما أن يقتدي بالآخر، لأن صلاة كل صحيحة، ولذلك ينبغي أن يصح اقتداء الشافعي بحنفي إذا ترك الفاتحة، وصلاة الحنفي أيضاً صحيحة، لأنه بناها على الاجتهاد، فلما اتفقت الأمة على فساد هذا الاقتداء دل على أن الحق واحد.
والجواب أن الاتفاق في هذا غير مسلّم، فمن العلماء من جوَّز الاقتداء مع اختلاف المذهب وهو ظاهر، لأن كل مصلٍ يصلي لنفسه، ولا يجب الاقتداء إلا بمن هو في صلاة، وصلاة الإمام غير مقطوع ببطلانه، فكيف يمتنع الاقتداء؟ ولو سلمنا فنقول: إنما يجوز الاقتداء بمن صحت صلاته في حق المقتدي، وله أن يقول: صلاة الإمام صحيحة في حقه، لأنها على وفق اعتقاده، وفاسدة في حقي لأنها على خلاف اعتقادي، فظهر أثر صحتها في كل ما يخص المجتهد، أما ما يتعلق بمخالفة فينزل منزلة الباطل، والاقتداء يتعلق بالمقتدي فصلاته لا تصح بقدوة من يعتقد فسادها في حق نفسه وإن كان يعتقد صحتها في حق غيره. <465>

الشبهة الرابعة

قولهم: إن صح تصويب المجتهدين فينبغي أن نطوي بساط المناظرات في الفروع، لأن مقصود المناظر دعوة الخصم إلى الانتقال عن مذهبه، فلماذا يدعو إلى الانتقال، بل ينبغي أن يقال للخصم: ما اعتقدته فهو حق، فلازِمُهُ فإنه لا فضل لمذهبي على مذهبك.

والجواب أنَّا لا ننكرُ أن ضَعَفَة الفقهاء يتناظرون لدعوة الخصم إلى الانتقال لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون وأن خصمهم مخطئ على التعيين، أما المحصّلون فلا يتناظرون لذلك، ويعتقدون وجوب المناظرة لغرضين، واستحبابها لستة أغراض.

أما الوجوب ففي موضعين:

(أحدهما):

أن يجوز أنه يكون في المسألة دليل قاطع من نص أو دليل عقلي قاطع لو عثر عليه لامتنع الظن والاجتهاد، فعليه المناظرة حتى ينكشف انتفاء القاطع.

(الثاني):

أن يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه الترجيح، فيستعين بالمباحثة على طلبه.

وأما الندب ففي مواضع:

(الأول):

أن يعتقد فيه أنه معاند في ما يقوله، فيناظر ليزيل عنهم معصية سوء الظن ويبين أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد.

(الثاني):

أن ينسب إلى الخطأ وأنه خالف دليلاً قاطعاً فيعلم جهلهم، فيناظر ليزيل عنهم الجهل كما أزال في الأول معصية التهمة.

<466>

(الثالث):
أن ينبَّه الخصم على طريقه في الاجتهاد، حتى إذا فسد ما عنده لم يتوقف ولم يتخير وكان طريقه عنده عتيداً يرجع إليه إذا فسد عنده وتغير فيه ظنه.
(الرابع):
إن مذهبه أثقل وأشد، وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً، فيسعى في جرِّ الخصم من الفاضل إلى الأفضل ومن الحق إلى الأحق.
(الخامس):
إنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد ويذلل لهم مسلكه ويحرك دواعيهم إلى نيل رتبة الاجتهاد ويهديهم إلى طريقه، فيكون كالمعاونة على الطاعات.
(السادس):
وهو الأهم، أن يستفيد هو وخصمه تذليل طرق النظر في الدليل، حتى يرقى من الظنيات إلى ما الحق فيه واحد من الأصولـ، فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض وتشحيذ الخاطر في طلب الحقايق ليترقى به إلى نظر هو فرض عينه، أو فرض على الكفاية، فهذه فوائد مناظرات المحصّلين.
(وأما الشبه النقلية):
فخمس:
(الأولى):
تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ([1]) وهذا يدل على اختصاص سليمان بمدرك الحق، وإن الحق واحد. <467>

[1] سورة الأنبياء آية (78-79).

والجواب من ثلاثة أوجه:
(الأول):
من أين صح أنَّهما حكما بالاجتهاد؟ ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً أو سمعاً.
(الثاني):
إن الآية أدل نقيض مذهبهم، إذ قال: ﴿وَكُلًّا آَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ([1]) والخطأ لا يكون حكماً وعلماً.
(الثالث):
التـأويل: وهو أنه يحتمل أنهما كانا مأذونين في الحكم باجتهادهما فحكماً وهما مُحقان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمان، فصار ذلك حقاً متعيناً بنزول الوحي على وفق اجتهاد سليمان.

الشبهة الثانية

قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ([2]) فدل على أن في مجال النظر حقاً متعيناً يدركه المستنبط.
وهذا فاسد من وجهين:
(أحدهما):
أنه أراد به الحق في ما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعية، إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط.
(الثاني):
إنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء، فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط، فهذا لا يدل على تخطئة البعض. <468>

([1]) سورة الأنبياء آية (79).
([2]) سورة النساء آية (83).

الشبهة الثالثة

قوله عليه السلام: ((إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر)) ([1]) فدل على أن فيه خطأ وصواباً، وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد.

والجواب من وجهين:

(الأول):

إن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب، إذ له أجر، وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله كيف يستحق الأجر.

(الثاني):

إنَّا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب ردَّ المال إلى مستحقه، وقد يخطئ ذلك فيكون مخطأ في ما طلبه مصيباً في ما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود.

فإن قيل: ولِمَ كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفنا به سواء؟ قلنا: لقضاء الله وإرادته، فإنه لو جعل للمخطئ أجرين لكان له ذلك، لأن ذلك تفضل منه، والسبب فيه أنه ما أدى ما كلف به، <469>

---

[1] رواه البخاري ج12/268 بهامش الفتح ومسلم ج12/13 وأبو داود ج 3/299 وابن ماجة ج2/776/2314، وأحمد ج4/198، 204 من طريق يزيد بن عبد الله بن الهاد ورواه الترمذي ج2/275 بهامش تحفة الأحوذي والنسائي ج8/224 من طريق عبد الرزاق. والجميع عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)). لفظ البخاري ورواه الترمذي بلفظ المصنف مع زيادة ((... فأخطأ فله أجر واحد)). ورواه الإمام أحمد من طريق آخر وبلفظ آخر وزيادات. ج4/205.

وحكم بالنص إذ بلغه، والآخر حُرِمَ الحكم بالنص، إذا لم يبلغه ولم يكلف إصابته لعجزه، ففاته فضل التكليف والامتثال، وهذا في كل مسـألة فيها نص وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم، كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب، فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها، وفي المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم متعين عند الله تعالى، وسيأتي وجه فساده إن شاء الله تعالى.

الشبهة الرابعة

تمسكهم بنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ ([1]) والإجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة والنهي عن الفرقة، فدل أن الحق واحد.

والجواب من أوجه:

(الأول):

أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل كاختلافه بالسفر والإقامة.

(الثاني):

إن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل بموجب اجتهاده، وهو مخالف لغيره، والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف، فهذا ينقلب إشكاله عليكم... وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد.

(الثالث):

وهو جوابهم أيضاً، أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة، مع أن القبلة واحدة، ولما جاز <470>

([1]) سورة آل عمران آية (105).

الاختلاف في الكفارات وأروش الجنايات وتقدير النفقات وكل ما سميناه بتحقيق المناط، وذلك كله ضروري في الدين، وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه، بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة.

الشبهة الخامسة

قولهم: حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد، والصحابة مجموعون على الحذر من الخطأ، كما يظهر مما روي عن سادتنا أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم.

والجواب أنا نثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد عن غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله، بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف باجتهاده دليلاً قاطعاً، كما ذكرنا في مثارات إفساد القياس عشرة أوجه تبطل القياس قطعاً لا ظناً، فجميع هذا مجال الخطأ، وإنما ينتفي متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محله ولم يخالف دليلاً قاطعاً، ومع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا إلى ما وجب، فمن ذكره من الصحابة فأمَّا اعتقد أن الخطأ ممكن وذهب مذهب من قال المصيب واحد، أو خاف على نفسه مخالفة دليل قاطع غفل عنه، أو عدم استتمام النظر، أو عدم كونه أهلاً له، أو قاله إظهاراً للتواضع والمخافة من الله تعالى. ثم جميع ما ذكر أخبار الآحاد لا تقوم بها حجة، ويتطرق إليها الاحتمال فلا يندفع بها البراهين القاطعة.

مسألة

من ذهب إلى أن المصيب واحد فقد وضع في كل مسألة حكماً معيناً هو قبلة الطالب، فيصيب أو يخطئ.

أما المصوبة فقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته.

والبرهان الكاشف هو أن المسائل منقسمة إلى ما واد فيها نص وإلى ما لم يرد: <471>

أما ما ورد فيه نص، فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه، أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه، فهذا مطلوب المجتهد وطلبه واجب، وإذا لم يصب فهو مقصر آثم، أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع كما في تحويل القبلة قبل بلوغ الخبر فقد بيَّنا أنه حكم في حق من بلغه، لا في حق من لم يبلغه فإنه حكم له بالقوة لا بالفعل، فمن قال في هذه المسائل حكم معين وأراد أنه موضوع ليصير حكماً في حق المكلف إذا بلغه فهو صادق، وإن أراد به غيره فهو باطل، أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها لأنه خطاب الله تعالى، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول، أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أو سكوته. فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟

فإن قيل ما لم يكن عليه دليل قاطع عليه أدلة ظنية. قلنا: قد بيِّنا أن تسمية الأمارات أدلة مجاز، فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها، بل تختلف بالإضافة.

فإن قيل: نحن لا ننكر أن ما لم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع، لكن نعني بالأشبه الحكم الذي كان الله تعالى ينزله لو أنزله، وربما كان الشارع يقوله لو روجع في تلك المسألة. قلنا: هذا هو الحكم بالقوة، وقبل نزوله ليس حكماً. فقد ظهر أنه لا حكم، ومن أخطأ لم يخطئ الحكم، بل أخطأ ما سيصير حكماً لو جرى في تقدير الله إنزاله.

مسألة

إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر، فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون: هذا يعجز <472>

المجتهد، فيلزم التوقف أو الأخذ بالأحوط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، وأما المصوبة فمنهم من قال: يتوقف، لأنه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظن شيء، وهذا هو الأسلم الأسهل، وقال القاضي يتخير، لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيعمل بأيهما شاء.
فإن قيل: التخيير جمع بين النقيضين، فهو محال. قلنا: المحال ما لو صرح به الشرع لم يعقل، ولو قال الشارع: من دخل الكعبة فله أن يستقل أي جدار أراد كان معقولاً، لأنه كيفما فعل فهو مستقبل شيئاً من الكعبة.
فإن قيل: التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب، والجمع بين أختين مملوكتين أما أن يحرم أو لا يحرم، فإن قلنا: بهما جميعاً فيتناقض. قلنا: يحتمل أن يرجح عند تعارض الدليل الموجب والمسقط إلى القول بالتساقط، ويطلب الدليل من موضع آخر، ويخص وجه التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لما يتناقض مما يضاهي مسألة بنات اللبون والحقاق، فيحصل في تعارض الدليلين ثلاثة أوجه:
وجه في التساقط ووجه في التخيير ووجه في التفصيل، وفصل بين ما يمكن التخيير فيه من الواجبات إذ يمكن التخيير فيها وبين ما يتعارض فيه الموجب والمبيح أو المحرم والمبيح، فلا يمكن التخيير فيه فيرجع إلى التساقط، وإن أردنا الإصرار على وجوب التخيير مطلقاً فله وجه أيضاً، وهو أن نقول: إنما يناقض الوجوب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل أن الحج واجب على التراخي، وإذا أخر ثم مات قبل الأداء لم يلق الله عاصياً عندنا إذا أخر مع العزم على الامتثال، فجواز تركه بشرط العزم لا ينافي الوجوب، وأما إذا تعارض الموجب والمحرَّم فيتولد <473>

منه التخيير المطلق، فإذاً مهما تعارض دليلان في واجبين تخير بينهما، أو دليل الوجوب والإباحة تخير، بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح، أو الموجب والمحرم حصل التخيير المطلق أيضاً.

فإن قيل: تعارض دليلين من غير ترجيح محال، وإنما يخفى الترجيح على المجتهد. قلنا: وبم عرفتم استحالة ذلك؟ فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق يتعارضان استصحابان وشبهان ومصلحتان وينتفي الترجيح في علم الله تعالى.

فإن قيل: فما معنى قول الشافعي: المسألة على قولين؟ قلنا: هو التخيير في بعض المواضع والتردد في بعض المواضع، كتردده في أن البسملة هل هي آية في أول كل سورة.

فإن قيل: فمذهب التخيير يفضي إلى محال، وهو أن يخير الحاكم المتخاصمين في شفعة الجوار أو استغراق الجد للميراث أو المقاسمة، لأن حكم الله الخيرة، وكذلك يخير المفتي العامي، وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجوار ولعمرو بنقيضه، ويوم السبت باستغراق الجد لميراث، ويوم الأحد بالمقاسمة، بل تثبت الشفعة يوم الأحد وتسترد يوم الاثنين بالرأي الآخر. قلنا: لا تخيير للمتخاصمين بين النقيضين، لأن الحاكم يلزمه أن يفصل الخصومة بأي رأي أراد، أمَّا الرجوع فغير جائز لمصلحة الحكم أيضاً، فإنه لو تغير اجتهاده عندكم تغير فتواه، ولا ينقض الحكم السابق للمصلحة، أما قضائه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم السبت فما قولكم فيه لو تغير اجتهاده؟ أليس ذلك جائزاً؟ فكذلك إذا اجتمع دليلان عليه عندنا. وعلى الجملة يجوز أن يغاير أمر الحكم أمر الفتوى لمصلحة الحكم، كما لو تغير الاجتهاد، فإنه لا ينقض الحكم الماضي ويحكم في المستقبل بالاجتهاد الثاني، وكذلك المجتهد في القبلة إذا تعارض عنده دليلان في جهتين والصلاة لا تقبل التأخير ولا مجتهد يُقَلِّدُ، فهل له سبيل إلا أن يتخير إحدى الجهتين، فهذه أمور لو وقع التصريح بها من <474>

الشارع كان مقبولاً ومعقولاً.

مسألة

في نقض الاجتهاد. المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل، فاضطربت الأحكام ولم يُوثق بها، أما إذا نكح المقلد بفتوى مضت وأمسك زوجته بعد دور الطلاق، وقد نجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاد المفتي، فهل على المقلد تسريح زوجته؟ هذا ربما يتردد فيه. والصحيح أنه يجب تسريحها، كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في أثناء الصلاة فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى، كما لو تغير اجتهاده في نفسه، وإنما حكم الحاكم هو الذي لا ينقض، ولكن بشرط أن لا يخالف نصاً ولا دليلاً قاطعاً، فإن أخطأ النص نقضنا حكمه، وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه، بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه، فينقض حكمه.

فإن قيل: قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب إذا لم يقصر، لأن ذلك حكم الله تعالى عليه بحسب حاله، فلم ينقض حكمه؟

قلنا: نعم هو مصيب، بشرط دوام الجهل، كمن ظن أنه متطهر، فحكم الله عليه وجوب الصلاة، ولو علم أنه محدث فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث، لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوباً ناجزاً، وهي حرام عليه بالقوة – أي هي بصدد أن تحرم عليه لو علم أنه محدث، فمهما علم لزمه تدارك ما مضى وكان ذلك صلاة بشرط دوام الجهل، وكذلك مهما بلغ المجتهد النص نقض حكمه الواقع، فكذلك الحاكم الآخر العالم بالنص ينقض حكمه.

فإن قيل: فلو خالف الحاكم قياساً جليَّاً هل ينقض حكمه؟ < 475>

قلنا: قال الفقهاء ينقض، فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما يقطع به فهو صحيح، وإن أرادوا به قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له، إذ لا فرق بين ظن وظن، فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالإضافة، وما يختلف بها فلا سبيل إلى نقضه.
فإن قيل: فمن حكم على خلاف خبر الواحد أو بمجرد صيغة الأمر أو حكم في الفساد بمجرد النهي فهل ينقض حكمه، وقد قطعتم بصحة خبر الواحد، وأن صيغة الأمر لا تدل على الوجوب، والنهي لا يدل بمجرده على الفساد؟ قلنا: مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم، لأنَّا لا ندري أنه حكم لرده خبر الواحد، فلا ينبغي أن ينقض، لأنه ليس لله في المسألة الظنية حكم معين. وعلى الجملة الحكم في مسألة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس حكماً برد الخبر مطلقاً، وإنما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة، أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم.
فإن قيل: فإن حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهداً آخر وقلَّده، فهل ينقض حكمه؟ ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب إمامه، فهل ينقض؟ قلنا: هذا في حق المجتهد لا يعرف يقيناً، بل يحتمل تغير اجتهاده، وأما المقلد فلا يصح حكمه عند الشافعي، ونحن وإن حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت، فإن قضينا بأنه لا يجوز للمقلد أن يتبع أي مفت شاء عليه، عليه اتباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه، فينبغي أن ينقض حكمه. ولو جوَّزنا ذلك، فإذا وافق مذهب ذي مذهب الاجتهاد فلا ينقض. وهذه مسائل فقهية وليست من الأصول.

مسألة

في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه. وكلامنا في مجتهد لو بحث عن مسألة ونظر في الأدلة لاستقل بها ولا يفتقر إلى تعلم علم من غيره، فهذا هو المجتهد. واختلف في أنه هل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز أن يقلد غيره؟ <476>

ذهب أكثرون من أهل العراق إلى جواز تقليد العالم في ما يفتي وفي ما يخصه، وقال قوم: يجوز في ما يخصه دون ما يفتي، وخصص قوم ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد، واختار القاضي منع تقليد العالِم، وهو الأظهر عندنا، والمسألة ظنية اجتهادية، والذي يدل عليه أن التقليد حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص، ولا نص ولا منصوص إلا العامي والمجتهد، إذ للمجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وإن لم يتحقق، وللعامي أن يأخذ بقوله، أما المجتهد إنما يجوز له الحكم بظنه، لعجزه عن العلم، فالضرورة دعت إليه في كل مسألة ليس فيه دليل قاطع، أما العامي فإنما جوَّز له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد غير عاجز، فينبغي أن يطلب الحق بنفسه.

فإن قيل: ليس يقدر إلا على تحصيل ظن، وظنُّ غيره كظنه لاسيما وقد صوَّبتم كل مجتهد. قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً.

فإن قيل: هناك عمومات تشمل العامي والعالِم، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ([1]) وما أراد من لا تعلم شيئاً، بل من لا تعلم تلك المسألة، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ([2]) وهم العلماء. قلنا: أما الآية الأولى فلا حجة فيها من وجهين:

(أحدهما):

إن المراد بها أمر العوام بسؤال العلماء.

(الثاني):

إن معناه سلوا لتعلموا – أي سلوا عن الدليل لتحصيل العلم - .وأما أولي الأمر، فإنما أراد بهم الولاة، إذ أوجب طاعتهم كطاعة الله <477>

---

[1] سورة الأنبياء آية (7).

[2] سورة النساء آية (59).

ورسوله، ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد، فإن كان المراد بأولي الأمر الولاة فالطاعة على الرعيَّة، وإن كانوا هم العلماء فالطاعة على العوام، ولا نفهم غير ذلك. ثم نقول: يعارض هذه العمومات عمومات أقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء في المسألة كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [3] فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطاباً مع العوام، فلم يبق إلا العلماء، والمقلِّد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [4] وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط، لكن دل الكتاب على اتباع السُنَّة، والسُنَّة على الإجماع، والإجماع على القياس، وصار جميع ذلك منزلاً فهو المتبع دون أقوال العباد. فهذه ظواهر قوية، والمسألة ظنية يقوى فيها التمسك بأمثالها، ويعتضد ذلك بفعل الصحابة، فإنهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة وغيرها وحكم كل واحد منهم بظن نفسه ولم يقلّد غيره.

فإن قيل: لم ينقل عن أهل الشورى الستة نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف، والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم. قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاء بمن عداهم في الفتوى، أما علمهم في حق أنفسهم فلم يكن إلا ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم والكتاب وعرفوه، فإن وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم بتعرّف الدليل لا للتقليد. <478>

---

[1] سورة الحشر آية (2).
[2] سورة النساء آية (82).
[3] سورة الشورى آية (10).
[4] سورة الزمر آية (55).

فإن قيل: فما تقولون في تقليد الأعلم؟ قلنا: الواجب أن ينظر أو ولا، فإن غلب على ظنه ما وافق الأعلم فذاك، وإن غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم وقد صار رأيه مزيَّفاً عنده، والخطأ جائز على الأعلم، وظنه أقوى في نفسه من ظن غيره، وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقاً ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده. ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسويغ الخلاف من أحداث الصحابة لأكابرهم.
فإن قيل: فهل من فرق بين ما يخصه وما يفتي به؟ قلنا: يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الشافعي وأبي حنيفة لكن لا يفتي من يستفتيه بتقليد غيره، إذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام، وأما ما يخصه إذا ضاق الوقت وكان فيه تفويت، فهل يلحقه بالعاجز، فيه نظر فقهي كما ذكرناه والله أعلم.

الفن الثاني

في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه

وفيه مسائل:

مسألة

التقليد قبول القول بلا حجة وليس طريقاً إلى العلم مطلقاً.
وذهب الحشوية والتعليمية إلى أنه طريق إلى الحق، وأنه هو الجواب وأن النظر حرام.
ويدل على فساد مذهبهم مسالك:
(الأول):
إن صدق المعلم لا يعلم ضرورة، فلابد من دليل، ودليل الصدق المعجزة، فيعلم صدق الرسول بمعجزته، وصدق كلام الله بأخبار <479>

الرسول عن صدقه، وصدق أهل الإجماع بأخبار الرسول عن عصمتهم، ويجب على القاضي الحكم بقول العدول، لا بمعنى اعتقاد صدقهم، لكن من حيث دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن، صدق الشاهد أم كذب. ويجب على العامي اتباع المفتي، إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك، صدق المفتي أم كذب أصاب أم أخطأ. فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة، فلم يكن تقليداً، فانا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة، فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل، فالاتباع فيه اعتماد على الجهل.

(الثاني):

أن نقول: أتحيلون الخطأ على مقلَّدكم أم تجوّزونه؟ فإن جوّزتموه فأنكم شاكّون في صحة مذهبكم، وإن أحلتموه فبم عرفتهم استحالته؟ أبضرورة أم بنظر أو تقليد؟ ولا ضرورة ولا دليل، فإن قلّدتموه في قوله إن مذهبه حق فبم عرفتم صدقة في تصديق نفسه؟ وإن قلّدتم فيه غيره فبم عرفتم صدق المقلَّد الآخر؟ وإن عوّلتم على سكون النفس إلى قوله فبم تفرّقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود؟ وبم تفرقون بين قول مُقَلَّدِكم: إني صادق مُحِق، وبين قول مخالفتكم؟ ويقال لهم أيضاً في إيجاب التقليد: هل تعلمون وجوب التقليد أم لا؟ فاذا لم تعلموه فَلِمَ قلَّدتم وإن علمتم؟ فبضرورة أم بنظر أو تقليد؟ ويعود عليهم السؤال في التقليد، ولا سبيل لهم إلى النظر والدليل، فلا يبقى إلا إيجاب التقليد بالتحكم.

فإن قيل: عرفنا صحته بأنه مذهب للأكثرين، فهو أولى بالاتباع.

قلنا: وبم أنكرتم على من يقول بالحق دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون، لاحتياجه إلى شروط كثيرة من الممارسة والتفرغ للنظر، ويدل عليه أنه عليه السلام كان محقاً في ابتداء أمره وهو في شرذمة يسيرة على خلاف الأكثرين، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ([1]) <4 80>

([1]) سورة الأنعام آية (116).

كيف وعدد الكفار في زماننا أكثر، ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتى تدوروا في جميع أنحاء العالم وتعدوا المخالفين، فإن ساووهم توقفوا، وإن غلبوا رجحوا، كيف وهو على خلاف نص القرآن؟ قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ ([1])، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ([2]).
فإن قيل: فقد قال عليه السلام: ((عليكم بالسواد الأعظم)) ([3])، ((ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد)) ([4]) قلنا أولاً بم عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة؟ فإن كان عن تقليد فبم تتميزون عن مقلد اعتقد فسادها؟ ثم لو صح، فمتبع السواد الأعظم ليس بمقلد، بل علم بقول الرسول وجوب < 481>

---

[1] سورة سبأ آية (13).
[2] سورة يونس آية (55).
[3] تقدم ذكره.
[4] رواه الإمام أحمد بلفظ ((..... فمن أراد بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد، لا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن)). ج1/18. ورجاله ثقات.
ورواه من طريق آخر عن جرير عن عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال: خطب عمر الناس بالجابية فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في مثل مقامي هذا فقال: ((أحسنوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم... فمن أحب أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد...)) ج 1/26. وجرير هو ابن عبد الحميد وهو ثقة قال ابن أبي حاتم سألت أبي.... قال: نعم هو ثقة. قال اللالكائي مجمع على ثقته. ج2/75،76- واما انه إختلط في آخر عمره فليس بصحيح وانما هو جرير بن حازن ج 2/77. وأما عبد الملك بن عمير فقد تكلموا فيه من جهة حفظه. وقد ذكره ابن حبان في الثقات. قال ابن معين: ثقة إلا أنه أخطأ في حديث أو حديثين. وانظر ج6/411 وما بعدها تهذيب التهذيب.

اتباعه، وذلك قبول قول بحجة وليس بتقليد. ثم المراد بهذه الأخبار النهي عن الخروج عن موافقة الإمام، أو الإجماع، ولهم شبه:

(الأولى):

قولهم: إن الناظر متورط في شبهات، وقد كثر ضلال النظار، فترك الخطر وطلب السلامة أولى. قلنا: وقد كثر ضلال المقلدين من اليهود والنصارى، فبم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار. ثم نقول: إذ وجبت المعرفة كان التقليد جهلاً وضلالاً، فكأنكم حملتم هذا خوفاً من الوقوع في الشبهة، كمن يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب.

الشبهة الثانية

تمسكهم بقوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آَيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ([1]) وأنه نهى عن الجدال في القدر والنظر بفتح باب الجدل. قلنا: نهى عن الجدال بالباطل، كما قال تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ ([2]) بدليل قوله: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ([3]) فأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه، إما لأنه كان قد وقفهم على الحق بالنص، فمنعهم عن المماراة فيه، أو كان في بدء الإسلام، فاحترز عن أن يسمعه المخالف فيقول: هؤلاء بعد لم يستقر قَدَمُهم في الدين، أو لأنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذي هو أهم عندهم. ثم إنَّا نعارضهم بنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ([4]) فإنه نهى عن التقليد وأمر بالعلم، ولذلك عظم شأن العلماء، وقال: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ ([5])، وقال صلى الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين)) ([6]).

([1]) سورة غافر آية (4).

([2]) سورة غافر آية (5).

([3]) سورة النحل آية (125).

([4]) سورة الإسراء آية (36).

([5]) سورة المجادلة آية (11).

([6])

ولا يحصل هذا بالتقليد، بل بالعلم.

مسألة

يجب على العامي الاستفتاء واتباع العلماء، وقال قوم من القدرية: يلزمهم النظر في الدليل واتباع الإمام المعصوم. وهذا باطل بمسلكين:

(أحدهما):

إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم. فإن قال قائل من الإمامية، كان الواجب عليه اتباع عليٍّ لعصمته وكان عليٌّ لا ينكر عليهم تقية وخوفاً من الفتنة. قلنا: هذا كلام جاهل سدَّ على نفسه باب الاعتماد على قول عليٍّ وغيره من الأئمة في حال ولايته إلى آخر عمره، فإنه لم يزل في اضطراب من أمره، فلعل جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفاً وتقية.

(الثاني):

إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء.

فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد، وهذا عين التقليد. قلنا: التقليد قبول قول بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الإجماع، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود ووجب علينا قبول خبر الواحد عند ظن الصدق، والظن معلوم، ووجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمعي قاطع، فهذا الحكم قاطع والتقليد جهل.

فإن قيل: فقد رفعتم التقليد، وقد أثبته الشافعي رحمه الله في قوله، ولا يحل تقليد أحد سوى النبي صلى الله عليه وسلم.

قلنا: قد صرح <483>

بإبطال التقليد رأساً، إلا ما استثني، فظهر أنه لم يجعل الاستفتاء وقبول خبر الواحد وشهادة العدول تقليداً. نعم يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً، واستثنائه من غير جنسه. ووجه التجويز أن قبول قوله وإن كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على عين تلك المسألة، فكأنه تصديق بغير حجة خاصة، ويجوز أن يسمى ذلك تقليداً مجازاً.

مسألة

لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة، وإن سأل من لا يعرف جهله، فقد قال قوم: يجوز.

وهذا فاسد، لأن من وجب عليه قبول قول غيره يلزمه معرفة حاله.

فإن قيل: إذا لم يعرف عدالة المفتي هل يلزمه البحث؟ إن قلتم: نعم، فقد خالفتم العادة، لأن من دخل بلدة يسأل عالمها ولا يطلب حجة على عدالته، وإن جوّزتم مع الجهل فكذلك في العلم. قلنا: من عرفه بالفسق فلا يسأله، ومن عرفه بالعدالة فيسأله، ومن لم يعرف حاله فيحتمل أن يقال: لا يهجم، بل يسأل عن عدالته أولاً، فإنه لا يأمن كذبه. ويحتمل أن يقال: ظاهر حال العالِم العدالة، لاسيما إذا اشتهر بالفتوى.

فإن قيل: فإن وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه فيفتقر إلى التواتر أم لا؟ قيل: يحتمل أن يقال ذلك فإن ذلك ممكن، ويحتمل أن يقال: يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين.

مسألة

إذا لم يكن في البلدة إلا مفتٍ واحد وجب على العامي مراجعته، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء، ولا يلزمه مراجعة الأعلم. وقال <484>

قوم: تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم. وهذا يخالف إجماع الصحابة، إذ لم يحجز الفاضل على المفضول الفتوى، بل لا تجب إلا بمراجعة من عرفه بالعلم والعدالة، وقد عرف كلهم بذلك. نعم إذا اختلف عليه مفتيان في حكم، فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال: تناقض فتواكما وتساويتما عندي، فما الذي يلزمني؟ فإن خيَّراه تخير، وإن اتفق على الأمر بالاحتياط أو الميل إلي جانب معين فعل، وإن أصرَّا على الخلاف لم يبق إلا التخيير، أما إذا كان أحدهما أعلم في اعتقاده فاختار القاضي أنه يتخيَّر أيضاً.

والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأعلم في اعتقاده.

فإن قيل: المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يعلم طرق الاستدلال، فعليه الحكم بالراجح، وأما العامي فيحكم بالوهم ويغتر بالظواهر، فإن جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر في نفس المسألة وليحكم بما يظنه. قلنا: هذا سؤال واقع، لكنا نقول: من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً، فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل، عُدَّ مقصِّراً. ويعلم أفضلها بالتواتر وبإذعان المفضول له وبأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن، والعامي أهلٌ لذلك، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي. فهذا هو الأصح عندنا والله أعلم.

الفن الثالث

في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة

ويشتمل على ثلاث مقدمات وبابين وخاتمة: <485>

أما المقدمة الأولى

ففي بيان ترتيب الأدلة.
فنقول: يجب على المجتهد أن ينظر إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السَّمعية المغيَّرة، فينظر أولاً في الإجماع، فإن وجده في المسألة ترك النظر في الكتاب والسُنَّة، لقبولهما النسخ دونه، فالإجماع على ما فيهما دليل قاطع عليه، ثم ينظر في الكتاب والسُنَّة المتواترة، وهما على رتبة، لأن كلاً يفيد العلم القاطع، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية إلا يأن يكون أحدهما ناسخاً، ثم ينظر في عمومات الكتاب وظواهره، ثم في مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة، فإن عارض قياس أو خبر واحد عموماً فقد ذكرنا المقدم منها، فإن لم يجد نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص، فإن تعارض قياسان أو خبران طلب الترجيح كما سنذكره، فإن تساويا عنده توقف على رأي وتخير على آخر كما سبق.

المقدمة الثانية

يجري الترجيح بين الظنين لتفاوت الظنون في القوة دون المعلومين لعدم تفاوت العلوم فيها، ولذلك إذا تعارض نصَّان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين وعلم المتأخر فهو ناسخ، أو كانا خبراً لآحاد وعرفنا التاريخ حكمنا بالمتأخر، وإلا فصدق الراوي مظنون، فنقدم الأقوى في نفوسنا. وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصَّين قاطعين لا يجوز بين علتين قطعيتين، لأدائه إلى المحال، دون العلتين المظنونتين، لاختلاف الظنون بالإضافة، فلا تجتمع في حق مجتهد واحد، فإن تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي والتخير على آخر.
فإن قيل: فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟ قلنا: لا، فإنأآثر الظن يمحى بالعلم، فلا يؤثر معه. <486>

المقدمة الثالثة

في دليل وجوب الترجيح. فإن قال قائل: لِمَ رجحتم أحد الظنَّين، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو التوقف. قلنا: كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين ظنين وإن تفاوتا، لكن الإجماع دل على خلافه على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم، وكذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه بالإجماع.

فإن قيل: فَلِمَ لم تُرجَّحوا في الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن، بل يقضي بالتعارض عند تناقض البينتين. قلنا: لأن أهل الإجماع لم يرجحوا في الشهادة، وقد رجحوا في الرواية، وسببه أن باب الشهادة مبني على التعبد، حتى لو أتى عشرة بلفظ الأخبار دون الشهادة لم تقبل. <487>

الباب الأول

في ما ترجح به الأخبار

اعلم أن التعارض هو التناقض، فإن كان في خبرين فأحدهما كذب، والكذب على الشارع محال، أو في حكمين من أمر ونهي فالجمع تكليف محال، فأما أن يكون أحدهما كذباً أو متأخِّراً ناسخاً، أو يجمع بينهما بالتنزيل على حالتين، وإن عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجَّحنا وأخذنا بالأقوى، وتقوِّي الخبر بصدق الراوي وصحته، وتضعيفه إما باضطراب في متنه أو بضعف في سنده أو بخارج عنهما.

أمَّا ما يتعلَّق بالسند والمتن فسبعة عشر:

(الأول):

سلامة متن أحدهما عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر، فسلامته مرجحة، فإن انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: فيجب أن يكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً يوجب إطراحه. قلنا: لا يجب، لأنها في معنى خبر منفصل، إلا أن يعرف محدّث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ، فيجوز تقديم خبر غيره عن خبره.

(الثاني):

اضطراب السند، بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسمائهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يعسر التمييز.

(الثالث):

أن يروى أحد الخبرين في تضاعيف قصة مشهورة بين أهل النقل، والخبر المعارض له انفرد به الراوي، لا في جملة القصة، فما روي في الجماعة أقوى مما يرويه الواحد عارياً عنها. <488>

(الرابع):
أن يكون راويه معروفاً بزيادة التيقظ وقلَّة الغلط.
(الخامس):
أن يقول أحدهما سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم والآخر كتب إليَّ بكذا.
(السادس)
أن يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي أو مرفوع، فالمتفق على كونه مرفوعاً أولى.
(السابع):
أن يكون منسوباً إليه نصاً وقولاً، والآخر ينسب إليه اجتهاداً.
(الثامن):
أن يروى أحد الخبرين عمَّن تعارضت الرواية عنه، فنقل عنه أيضاً.
(التاسع):
أن يكون الراوي صاحب الواقعة، فهو أولى بالمعرفة من الأجنبي.
(العاشر):
أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق وأضبط.
(الحادي عشر):
أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة، فهو أقوى، لأن ما رآه مالك رحمه الله حجة وإجماعاً إن لم يصح حجة فيصلح للترجيح. <489>

(الثاني عشر):
أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره، فيرجِّح به من يرجّح بكثرة الرواة.
(الثالث عشر):
أن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين.
(الرابع عشر):
أن يشهد القرآن أو الإجماع أو النص المتواتر أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر، فيرجح به.
فإن قيل: ذلك قاطع في تصديقه. قلنا: لا، بل يتصور أن يكذب على النبي عليه السلام في ما يوافق القرآن والإجماع، فيقول: سمعت ما لم يسمعه.
(الخامس عشر):
أن يكون أحدهما أخصّ والآخر أعمّ، فيقدم ما هو أخصّ بالمقصود، كتقديم قوله: ((الرِّقَة رُبْعُ العشر)) ([1]) في إيجابه على الطفل والبالغ على قوله: ((رُفع القلم عن ثلاثة)) ([2]). <4 90>

---

[1] رواه الإمام أحمد بلفظ ((..... وفي الرقة ربع العشور...)) ج1/12 وهو جزء من حديث أبي بكر رضي الله عنه وقد تقدم.

[2] رواه أبو داود ج4/140 والترمذي ج2/317 بهامش التحفة وابن ماجة ج1/659/2042 وأحمد ج1/116، 118، 140، 155، 158. والحاكم ج4/389 من طرق عن علي رضي الله عنه. قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((رفع القلم عن ثلاثة...)) واللفظ للإمام أحمد.
ورووه من طرق أخرى عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((رفع القلم عن ثلاثة...)). أبو داود ج4/140 والنسائي ج6/156 وابن ماجة ج1/658/2041 والدارمي ج2/171. والإمام أحمد ج6/144 – وفي غيرها. ورواه البخاري معلقاً. وقال علي رضي الله عنه: ((ألم تعلم أن القلم رفع عن ثلاثة....)). ج9/344، ج 12/107 بهامش الفتح.

(السادس عشر):
أن يكون أحدهما مستقلاً بالإفادة ومعارضه لا يفيد إلا بتقدير إضمارٍ أو حذفٍ.

(السابع عشر):
أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر.
وأمَّا الأمور الخارجية المرجِّحة فخمسة:
(الأول):
كيفية استعمال الخبر في محل الخبر، كقوله عليه السلام: ((لا نكاح إلا بولي)) ([1]) مع قوله: ((الأيَمُ أحقّ بنفسها من وليِّها))[2] لأنَّا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الإذن لا في العقد، واللفظ يعم الإذن والعقد، وهم يحملون خبرنا على الصغيرة أو الأمَة أو النكاح من غير كفؤ. والخلاف واقع في الكبيرة، فتأويلنا أقرب، فإنه لا ينبو عنه اللفظ، لاحتماله لهما. وأما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأمة فبعيد.
(الثاني):
أن يكون أحد الخبرين يوجب غضَّاً من منصب الصحابة، فيكون أضعف، كما رووه من أمره صلى الله عليه وسلم الصحابة بإعادة الوضوء عند القهقهة ([3])، وهو قوله: ((كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلا من جنابة لا من بول أو غائط أو نوم)) ([4]) <491>

---

[1] تقدم ذكره.
[2] تقدم ذكره
[3] روى هذا الحديث عن بعض من الصحابة: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا قهقه أعاد الوضوء)) سنن الدارقطني ج1/164. وفيه عبد العزيز بن الحصين وهو ضعيف. قال البخاري: ليس بالقوي، وقال ابن معين ضعيف، وقال مسلم: ذاهب الحديث، وقال ابن عدي: الضعف على رواياته بين. ج2/627 ميزان الاعتدال. وعبد الكريم متروك. وروى أيضاً عن أبي المليح، وجابر وأنس وعمران بن حصين وروى من المراسيل عن أبي العالية ومعبد الجهني والنخعي والحسن ولا يخلو واحد من سندها من مقال. وانظر سنن الدارقطني ج1/161 وما بعدها. وروى الطبراني عن أبي موسى رضي الله عنه: قال الهيثمي: رجاله موثوقون وفي بعضهم خلال. ج2/82 مجمع الزوائد.
قال الإمام أحمد: ليس في الضحك حديث صحيح، وكذا قال الذهلي: لم يثبت في الضحك في الصلاة خبر. وحديث الأعمى مداره على أبي العالية وقد اضطرب عليه فيه. قال الحافظ ابن حجر وقد استوفى البيهقي الكلام عليه في الخلافيات، وجمع أبو يعلى الخليلي طرقه في جزء مفرد. ج1/115 تلخيص الحبير.
[4]

وليس فيه القهقهة، فهو أولى من خبرهم.
(الثالث):
أن يكون أحد الخبرين متنازعاً في خصوصه والآخر متفق على تطرق الخصوص إليه، فقد قال قوم: إنه يسقط الاحتجاج به، فإن لم يصح ذلك فيدل على ضعفه لا محالة.
(الرابع):
أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازل فيه دون الآخر، كقوله: ((أيما إهاب دبغ فقد طهر)) ([1]) فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل أقوى من دلالة نهيه صلى الله عليه وسلم عن افتراش جلود السِّباع، لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة، بل ربما نهى عن الافتراش للخيلاء أو لخاصيَّة لا نعقلها. <492>

---
[1] تقدم ذكره.

(الخامس):
أن يتضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر، فتقدم رواية عائشة رضي الله عنها أن بريرة أعتقت تحت عبد على ما روى أنها أعتقت تحت حر، لأن ضرر الرق في الخيار قد ظهر أثره، ولا يجري ذلك في الحر.

القول في ما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح

وله أمثلة ستة:
(الأول):
أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر، أو يعمل بعض الأمة أو بعض الأئمة بموجب أحد الخبرين، فلا يرجح به، إذ لا يجب تقليدهم، فالمعمول به، وغير المعمول به واحد.
(الثاني):
أن يكون أحدهما غريباً لا يشبه الأصول، كحديث القهقهة وغرَّة الجنين وضرب الدية على العاقلة وخبر نبيذ التمر ودفع القيمة في إحدى عيني الفرس، فهذه الأحاديث لو صحَّت لا تؤخر عن معارضها الموافق للأصول، لأن للشارع أن يتعبد بالغريب المألوف.
(الثالث):
الخبر الذي يدرأ الحدود لا يقدم على الموجب وأن الحد يسقط بالشبهة.
(الرابع):
إذا روي خبران من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما مثبت والآخر ناف، فلا يرجح أحدهما على الآخر، لاحتمال وقوعهما في حالين، فلا يكون بينهما تعارض. <493>

(الخامس):
خبر يتضمَّن العتق وآخر يتضمَّن نفيه، قال قوم من أهل العراق: المثبت للعتق أولى، لغلبة العتق، ولأنه لا يقبل النسخ. وهذا ضعيف، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله.

(السادس):
الخبر الحاظر لا يرجح على المبيح على ما ظنَّه قوم، لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة. <494>

الباب الثاني

في ترجيح العِلَلِ
ومَجامِعُ ما يرجحُ إليه ترجيحها خمسة:
(الأول):
ما يرجع إلى قوة الأصل الذي انتزعت منه، فإن قوته تؤكد العلَّة.
(الثاني):
ما يرجع إلى تقوية العلَّة في ذاتها.
(الثالث):
ما يرجع إلى قوة الأصل إثبات العلَّة من نص أو إجماع أو أمارة.
(الرابع):
ما يقوي حكم العلَّة الثابت.
(الخامس):
أن تتقوى بشهادة الأصول موافقتها لها.

القسم الأول عشرة

(الأول):
أن تكون إحدى العلَّتين منتزعة من أصل معلوم استقراره في الشرع ضرورة، والأخرى، من أصل معلوم، لكن بنظر ودليل، فإنهما وإن كانت معلومين فجاحد الضروري يكفر وجاحد النظري لا يكفر، فذلك أقوى.
فإن قيل: أليس قد قدمتم أنه لا يقدم معلوم على معلوم؟ قلنا: العلّتان مظنونتان، وإنا المعلوم أصلاهما، والترجيح للعلّة المظنونة. <495>

(الثاني):
أن يكون أحد الأصلين محتملاً للنسخ، أو ذهب بعض العلماء إلى نسخه، فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أقوى وأولى.

(الثالث):
أن يثبت أصل إحدى العلَّتين بخبر الواحد والآخر بخبر متواتر وأمر مقطوع به.

(الرابع):
أن يكون أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة، فإنه يرجح الأول عند من يترجح بكثرة الرواية.

(الخامس):
أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بعموم لم يدخله التخصيص، فيقدم على ما ثبت بعموم دخله التخصيص لضعفه.

(السادس):
أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بصريح النَّص والآخر ثبت بتقدير إضمار أو حذف دقيق، فالنص الصريح أولى.

(السابع):
أن يكون أحد الأصلين أصلاً بنفسه والآخر فرعاً لأصل آخر، فالفرع ضعيف عند من جوَّز القياس عليه. والأظهر منع القياس عليه. وكذلك أصل ثبت بخبر الواحد أقوى من أصل ثبت بالقياس على خبر الواحد.

(الثامن):
أن يكون أحد الأصلين مما اتفق القائسون على تعليله والآخر اختلفوا فيه، فالمتفق على تعليله من القائسين وإن لم يكونوا كل الأمة أقرب إلى كونه معلوماً مِنَ المختلف فيه. <496>

(التاسع):
أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفاً معيناً والآخر أجمعوا على أنه ثابت بدليل وإن لم يكن يقيناً، فيقدم المكشوف، لأنه يمكن معرفة رتبته وتقديمه على غيره.
(العاشر):
أن يكون أحد الأصلين مغيِّراً للنفي الأصلي والآخر مقرراً، فالمغيَّر أولى، لأنه حكم شرعي وأصل سمعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة.

القسم الثاني ما لا يرجع إلى الأصل وترجع إلى بقية الأقسام الأربعة ويرجع إلى قريب من عشرين وجهاً

(الأول):
أن تثبت إحدى العلتين بنص قاطع، وهذا قد أورد في الترجيح، وهو ضعيف، لأن الظن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح.
(الثاني):
أن تعتضد إحدى العلَّتين بموافقة قول صحابي انتشر وسكت عنه الآخرون. وهذا على مذهب من لا يرى ذلك إجماعاً، وإلا فيسقط الظن في مقابله.
(الثالث):
أن تعتضد بقول صحابي وحده ولم ينتشر.
(الرابع):
أن يترجح بموافقة خبر مرسل، أو بخبر مردود عنده، لكن قال به بعض العلماء. <497>

(الخامس):
أن تشهد الأصول بمثل حكم إحدى العلَّتين – أعني لجنسها لا لعينها – فإنه إن شهدت لعينها كان قاطعاً دافعاً للظنون.
(السادس):
أن يكون نفس وجود العلَّة ضرورياً في أحدهما نظرياً في الآخر.
(السابع):
الترجيح بما يعود إلى التعلق بالعلم بالعلَّة، فإذا كان إحدى العلَّتين حكماً، ككونه حراماً أو نجساً، والأخرى حسيَّاً ككونه قوياً أو مسكراً، زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى.
(الثامن):
أن تكون إحدى العلَّتين سبباً أو سبباً للسبب، كما لو جعل الزنا والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية، ومن جعل إيلاج الفرج في الفرج علَّة حتى يتعدى إلى النباش واللائط، لأن تلك العلَّة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به. هذا إذا تساوت العلَّتان من كل وجه، أما إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بالسبب الظاهر، بل بمعنى تضمنه فالدليل متبع فيه، كما أن القاضي لا يقضي في حالة الغضب، لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه.
(التاسع):
التَّرجيح بشدة التأثير، وفسَّروها بوجوه:
أولها: انعكاس العلَّة مع اطّرادها فهي أولى من التي لا تنعكس عند قوم.
الثاني: أن تكون العلَّة مع كونها علَّة داعية إلى فعل ما هي علَّة. <498>

تحريمه، كالشدة فإنها محرَّمة، وهي داعية إلى الشرب، لما فيها من الإطراب والسرور.
الثالث: أن تكون علَّة ذات وصف واحد وعارضها علَّة ذات أوصاف، فقال قوم: الوصف الواحد أولى، لأن الحكم الثابت به المخالف للنفي الأصلي أكثر.
الرابع: أن يكون أحدهما أكثر وقوعاً، فهي أكثر تأثيراً، فتكون أولى، وهذا بعيد.
الخامس: علَّة يشهد لها أصلان أولى مما يشهد لها أصل واحد عند قوم.
(العاشر):
من الترجيحات العلَّة المثبتة للعموم الذي منه الاستنباط، فهي أولى من المخصِّصة، قال الله تعالى، ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [1] فبرزت علَّة تقتضي إخراج المحرم والصغيرة من العموم، وبرزت علَّة أخرى توافق العموم، فالذي ينفيه لمجرده حجة فلا أقل من الترجيح به، وقال قوم: المخصَّصة أولى، لأنها عرَّفت ما لم يعرَّف العموم فأفادت، والعلَّة المقررة للعموم لم تفد مزيداً فكانت أولى، كالمتعدية فإنها أولى من القاصرة عند قوم.
(الحادي عشر):
ترجيح العلَّة بكثرة شبهها بأصلها على التي هي أقل شبهاً بأصلها.
(الثاني عشر):
علَّة أوجبت حكماً وزيادة مرجحة على ما لا يوجب الزيادة عند قوم، لأن العلَّة تُراد لحكمها، فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى.

[1] سورة النساء آية (43).

(الثالث عشر):
ترجيح المتعدية على القاصرة، وهو ضعيف، بل ينقدح أن يقال: القاصرة أوفق للنص فهي أولى.
(الرابع عشر):
ترجيح الناقلة عن حكم العقل على المقررة، لأن الناقلة أثبتت حكماً شرعياً، والمقررة ما أثبتت شيئاً، وقال قوم: بل المقررة أولى، لأنها معتضدة بحكم العقل الذي يستقل بالنفي لولا هذه العلَّة.
فإن قيل: فَلِمَ صحَّت العلَّة المبقية على حكم الأصل ولم تفد شيئاً؟ لأنها لو لم تكن علَّة لكنَّا نبقي الحكم أيضاً؟ قلنا: إن كان الأمر كذلك فلا يصح، كمن علل ليدل على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء، بل ينبغي أن يقتضي تفصيلاً لا يقتضيه العقل، أو زيادة شرط أو إطلاقاً لا يقتضيه العقل، كما لو نصب علةً لجواز بيع غير القوت، فإن تخصيص غير القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل.
(الخامس عشر):
تقديم العلَّة المثبتة على النافية، قال به قوم، وهو غير صحيح، لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعاً كالإثبات وإن كان نفياً أصلياً يرجع إلى ما قدمناه من الناقلة والمقررة.
(السادس عشر):
ترجيح علَّة هي بطريق الأولى على ما هي مثل كتعليل قبول شهادة التائب وقياسه على ما قبل إقامة حد القذف وتعليل وجوب كفارة العمد وقياسه على الخطأ وإن كان ذلك بطريق الأولى فهو أقوى.
(السابع عشر):
رجَّح قوم العلَّة الملازمة على التي تفارق بعض الأحوال، وهو ضعيف، إذ رُبَّ لازم لا يكون علَّة، كحمرة الخمر، بل كوجود الخمر والبر. <500>

(الثامن عشر):
رجَّح قوم علَّة انتزعت من أصل سلم عن المعارضة على علة انتزعت من أصل لم يسلم من المعارضة بمثلها.
(التاسع عشر):
رجَّح قوم علَّة توجب حكماً أخف، لأن الشريعة سمحة، ورجَّح آخرون بالضد، لأن التكليف شاق ثقيل.
(العشرون):
رجَّح قوم علَّة توجب حكماً أخف، لأن الشريعة سمحة، ورجَّح خلاف حكمها، كتعليل الشافعي رحمه الله في مسألة جنين الأمة يوجب حكماً مساوياً للأصل في التسوية بين الذكر والأنثى، وتعليل أبي حنيفة رحمه الله يوجب الفرق بين الذكر والأنثى في الفرع إذ أوجب في الأنثى من الأمة عُشر قيمتها وفي الذكر نصف عُشر قيمته، والأصل هو جنين الحرة وفي الذكر والأنثى منه خمس من الإبل، والعلَّة التي تقطع النظر عن الأنوثة والذكورة أولى، لأنها أوفق للأصل، فهذه وجوه الترجيحات، وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين دون بعض، ويمكن أن يكن وراء هذه الجولة ترجيحات من جنسها، وفي ما ذكرناه تنبيه عليها إن شاء الله تعالى. <501>

يقول العبد الفقير إلى عفو مولاه الصمد عبد الكريم بن محمد حفهما الله وإخوانهما المسلمين بالإحسان والمدد: قد فرغت أناملي من إتمام هذه الصفوة المصطفاة من كتاب المستصفى لحجة الإسلام حضرة الإمام أبي حامد محمد الغزالي قدس الله سره وأفاض عليه خيره وبرَّه أول عصر يوم الأحد السابع عشر من شهر جمادى الأولى من شهور سنة ألف وثلثمائة!!
وثلاثمائة وخمس وسبعين من سني الهجرة النبوية على هاجرها آلاف سلام وتحية ([1]) في غرفة تدريسي بالتكية الطالبانية الواقعة في بلدة كركوك المحروسة، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً، اللهم صلِّ وسلم على سيدنا ومولانا محمد أفضل صلواتك عدد معلوماتك ومداد كلماتك كلما ذكر وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون وعلى آله وصحبه وأتباعه بالخير والإحسان وعلينا معهم آمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين 1375. <502>

---

[1] المصادف واحد شهر كانون الثاني من سنة ألف وتسعمائة وستة وخمسين من ميلاد سيدنا المسيح على نبيِّنا وعليه السلام 1/1/1956.

بسم الله الرحمن الرحيم

ملاحظات

لقد جاء تخريج أحاديث الكتاب على عجلة مع اشتغال بأمور كثيرةٍ جعلت طبع التخريج عن المسودات التي كانت تكتب أحياناً على ظهر صفحات الأصل، وهي بحاجة إلى كثير من المراجعة والتصحيح والإضافة وتعديل بعض العبارات، ولم يسمح الحال بكتابة الإضافات وطبعها، فأرجو الله عز وجل أن يمن بالتيسير لاستدراك ما فات ولإخراجه بأحسن صورة وترتيب، وأن ييسر من يصحح الخطأ ويقوم ما اعوج منه آمين.
وقد سقط من الطبع تخريج حديث مراجعة ابن عمر رضي الله عنهما بكامله وبقيت بعض الكلمات تركت من المسودات أردت إضافتها.

1- ص379 هامش رقم 1
رواه عبد الرزاق في المصنف 10/304 والدارمي 2/365، 366 والبيهقي.

2- ص 406 هامش رقم 1
ورواه الشافعي عن الثقة عن يحيى أن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله أو مثل معناه. الأم 1/7
قال الحافظ ابن حجر، ورواه أبو يعلى من طريق حسين المعلم عن إسحق بن أبي طلحة عن أم يحيى امرأته عن خالتها ابنة كعب بن مالك.
تابعه همام عن إسحق. قال: وصححه البخاري والترمذي والعقيلي والدارقطني، وساق له في الأفراد طريقاً غير طريق إسحق، التخليص الخبير 1/411. <503>

هامش رقم 2 ص 268 بدل الهامش رقم 1 ص269 والهامش رقم 1 في ص 269 يكون في ص 268 برقم 2.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الحضرة الكيلانية بغداد – عبد القادر عبد <504>

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشد!! وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

ترجمة المؤلف

هو فضيلة الأستاذ الشيخ العلامة عبد الكريم بن محمد بن فتاح بن سليمان بن مصطفى بن محمد، من عشيرة (هوز القاضي)، القاطنين حالياً في مركز ناحية السيد صادق وفي قرية (مايندول) على عين (سه راو سوبحان آغا) وفي قرى أخرى مجاورة لها.

ولد المؤلف في شهر ربيع الأول في موسم الربيع سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وعشرين. ولما تميز بدأ بالدراسة وختم القرآن الكريم وبعض الكتب الشرعية الصغيرة، وتوفي والده وهو في هذه الحالة، سعت والدته مع أعمامه وأقاربه غفر الله لهم من أجل الدوام على تحصيله واستمراره حتى بدأ أول محرم ألف وثلاثمائة وإحدى وثلاثين بدراسة التصريف الزنجاني في علم الصرف، ثم تجول في المدارس وحلقات العلم الموجودة في كردستان شمال العراق فقرأ المقدمات النحوية والصرفية حتى مبحث التمييز من كتاب شرح الجامي، ثم سافر إلى السليمانية وسكن في مسجد ملكندي أولاً، ثم مسجد الملا محمد أمين البالكيدري في محلة سرشقام، وبقي مدة قرأ فيها شرح السيوطي لألفية ابن مالك رحمهما الله.

ثم رجع من السليمانية إلى (هه ورامان) ودخل مدرسة خاناقاه دوردود في إدارة حضرة الشيخ العلامة علاء الدين ابن حضرة الشيخ عمر <523>

ضياء الدين ابن حضرة الشيخ عثمان سراج الدين، فدرس النحو والمنطق وآداب البحث، والتشريح في الفلكيات، والفقه.
ثم انتقل الشيخ علاء الدين سنة ألف وثلاثمائة وثمان وثلاثين إلى مركزه الأصلي بيارة فارقة الشيخ مدة أشهر وبعدها رجع بأمره إليه في بيارة وسكن في مدرسة أبي عبيدة عند الأستاذ العالم الجليل محمد سعيد العبيدي، وبدأ ببرهان الكلنبوي في المنطق، ثم انتقل إلى فضيلة العالم الشيخ محمود في بالك، ودرس عنده مدة ثمانية أشهر، درس فيها فرائض الشيخ معروف النودهي، وشرح العقائد النسفية ووصل إلى مبحث الرؤية، وبعدها رجع إلى بيارة بأمر مرشده السيخ علاء الدين، فختم شرح العقائد، وقرأ منظومة المواوي باللغة الكردية في العقائد، وبدأ بكتاب مختصر المطول في البلاغة حتى وصل باب أحوال المسند إليه منه.
وبعدها انتقل إلى السليمانية ونزل ضيفاً على خانقاه حضرة مولانا: خالد قدس الله روحه، والمدرس يومئذ العلامة الشهير بابن القره داغي الشيخ عمر رحمه الله، فأمر ببقائه في المدرسة.
وبعد إقامته عند الأستاذ المعزى إليه فتحت عليه أبواب جديدة لكسب العلوم والتدقيق وكتابة الحواشي والتعاليق، فتدارك ما فاته وبادر باكتساب ما يهمه من العلوم، فقرأ عنده: أقصى الأماني في البلاغة، والفريدة في النحو، وسمع إفادته لكتاب البرهان في المنطق، والتشريح مع حواشيه للعاملي، ورسالة الحساب له أيضاً، وكتاب أشكال التأسيس في الهندسة، وكتاب تقريب المرام شرح تهذيب الكلام في أصول الدين، وجمع الجوامع في أصول الفقه، والاسطرلاب، والربع المجيب، وحاشية اللاري على القاضي في الحكمة مع حواشي الشيخ عبد القادر المهاجر، وداس في الفقه المنهج وشرحه للقاضي زكريا إلا بعضاً منه ومبحث الخلع <524>

من التحفة، وقد استفاد الشيخ تربيته الروحية والأخلاقية من مشايخه وأساتذته بركات الشمال وبالأخص الشيخ علاء الدين قدس الله روحه.
وبعد أن أتم دراسته وأنهى دراسة الكتب التي قررت في العلوم المعروفة من تفسير وحديث وفقه وأصول وغيرها أخذ فضيلة الشيخ الأجازة العلمية وكان في محفل كبير من كبار العلماء حضر فيه السادة العلماء الشيخ باب علي التكيه ئي، والشيخ محمد نجيب القره داغي، والشيخ جلال القره داغي، والشيخ معروف أخو الأستاذ الكبير ونفس حضرة الأستاذ ولفيف من الأصدقاء ([1]).
ثم انتقل إلى قرية أنر كسه جار) وبقي إلى سنة ألف وثلاثمائة وست وأربعين، ثم انتقل إلى بيارة وعين مدرساً في مدرستها عند الشيخ علاء الدين بداية سنة ألف وثلاثمائة وسبع وأربعين واستمر بتدريس موفق مبارك إلى سنة ألف وثلاثمائة وإحدى وسبعين، ثم انتقل إلى السليمانية وعين مدرساً في مسجد الحاج جان في محلة ملكندي، ثم انتقل أوائل <525>

[1] ذلك أن ارتفاع المستوى العلمي وهبوط المستوى الخلقي والنفسي شيء لا تحمد عقباه وهو بلاء على صاحبه وغيره، والعلم خصوصاً الشرعي منه يجب أن تحمله ركائز قوية من الإيمان بالله واليوم الآخر والتربية الصحيحة المكملة للوجه الثاني للعلم، بل هو دعامته الكبرى. وقد كان فضيلة شيخنا يعيش في جنات تعبق بالروح وأجواء تنطلق فيها قلوبهم إلى عوالم ملئها الصفاء والطهر والإيمان والتقوى والطاعة لله ورسوله. وقد كان مشايخ فضيلة الشيخ ينقلون الطلاب والسالكين على عجل إلى تقوى ونصيحة، تقوى تعصم صاحبها وتنير حياته، ونصيحة تدعمه وغيره وتحق الحق وتزيل الباطل، وينشئون في طلابهم حب العمل بما علموا، ولذلك يميزون بين الحق والباطل والخير والشر، وذلكم هو النور الذي يقذفه الله في قلوب الصالحين من عباده. وإذا ما حدث فضيلة شيخنا عن واقعة وقعت هناك أو كلام جرى يجد السامع في نفسه ومضات النور التي أهبلت في صدورهم وفي نفوسهم.

الصيف سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعين إلى بلدة كركوك، وبقي هناك إلى أن شغرت مدرسة سيدنا الشيخ عبد القادر الكيلاني قدس الله روحه بوفاة المدرس الفاضل العلامة محمد القزلجي رحمه الله فعين إماماً في جامع الأحمدي ومداساً في المدرسة القادرية في الحضرة الكيلانية في بغداد، واستمر في التدريس حتى دخلت سنة الألف وتسعمائة وسبعين للميلاد فأحيل على التقاعد، ولكنه واصل إفادته للمسلمين ولطلاب العلم وعنايته بهم والاهتمام بأمورهم والسعي في حاجاتهم على كبر سنه أطال الله في عمره وبارك فيه.

وقد ألَّف أستاذنا الشيخ مؤلفات عديدة باللغة العربية والكردية. ومن مؤلفاته:

1- مواهب الرحمان في تفسير القرآن باللغة العربية طبع منه المجلد الأول ويصل إلى سبعة مجلدات. 2- تفسير آخر باللغة الكردية. 3- جواهر الفتاوى، ثلاثة مجلدات. 4- الوسيلة في شرح الفضيلة في العقائد. 5- نور الإسلام. 6- المواهب الحميدة في حل الفريدة (ألفية السيوطي). 7- الصرف الواضح للمبتدئين. 8- مفتاح الأدب في النحو. 9- خلاصة البيان في الوضع والبيان. 10- المفتاح. 11- الورقات. 12- العزيزة. 13- الوجيهة (وهذه الأربعة في المنطق). 14- نور القرآن. 15- إرشاد الناسك في الحج. 16- علمائنا في خدم العلم والدين.

وله مؤلفات عديدة مخطوطة لم يتيسر كتابة أسمائها، ومؤلفات كثيرة أيضاً باللغة الكردية، وهذا الكتاب [1]. <526>

---

[1] نقلت هذه الترجمة عن كتاب المؤلف علمائنا في خدمة العلم والدين مع تصرف وحذف.
عبد القادر عبد

فهرس الكتاب